Der Versuch
einer mystischen
Begründung
der Religion
und die
geschichtliche
Religion

A.S.v.Fresenius

Der Versuch einer mystischen Begründung der Religion und die geschichtliche Religion

---

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Lizentiatenwürde

bei der

hochwürdigen theologischen Fakultät

der

Philipps-Universität zu Marburg

eingereicht von

Sigismund Wilhelm Fresenius, 1886
aus Wiesbaden.

Marburg.
Druck der Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth in Göttingen
1912

Von der theologischen Fakultät angenommen am 31. Oktober 1911.

(Inhalts-Verzeichnis auf S. 57.)

A. Einleitung.

1. Die Aufgabe.

Von jeher hat im Menschen ein Trieb zum Geheimnisvollen gelegen, unbefriedigt von dem bloß natürlichen Leben strebte er stets danach, irgendwie sich eine Welt zu erbauen, die unberührt von dem Vergänglichen bleibe, die ihm einen Blick ins Unvergängliche, Ewige eröffne. Mit seinem Denken suchte er Ordnung und Sinn in das zu bringen, was um ihn her geschah, mit seiner Phantasie gestaltete er Gebilde, die seiner Hoffnung und Sehnsucht entsprachen, mit seinem Gefühl versenkte er sich in das, was er nicht aussprechen und beschreiben konnte und was ihm doch nicht nur Schein und Einbildung zu sein dünkte.

In diesem Streben nach etwas Unvergänglichem, Bleibendem erblicken Viele den Anfang der Religion, ja, das Gefühl eines hinter der Naturerscheinung liegenden Unsinnlichen, einer Macht, die außerhalb der menschlichen Sphäre steht, erscheint ihnen als Religion selbst. Von diesen untersten Stufen der Verehrung eines Gegenstandes, in dem man eine höhere Macht, einen „Gott", wohnen sah, von dem Kultus der Naturmächte des Feuers, des Wassers, der Sonne habe sich dann nach und nach dieses Gefühl, diese „Religion" zu immer höheren, reineren, geistigeren Formen entwickelt. So sei aus dem Fetisch, der Naturgottheit, dem Dämon, dem Volksgott allmählich der Menschheitsgott, als persönlicher Geist gedacht, entstanden. Wer folgerichtig weiter denkt, darf hier nicht stehen bleiben, denn die Entwicklung steht nicht stille, sie geht rastlos weiter; und tatsächlich sucht man ja in dem Gedanken von einem überpersönlichen Gott, in weiterer Verfeinerung der Gedankengebilde das auszudrücken, was man in neuerer und neuester Zeit gefühlt und empfunden hat.

Mit einer solchen Betrachtungsweise ist noch zu allen Zeiten eine Vorliebe eben für dieses unbestimmte Gefühl, für das Rätselhafte, Geheimnisvolle im Menschenherzen Hand in Hand gegangen, eine Vorliebe, die sich stets mit der Spekulation, dem Trieb, jenes Unaussprechliche

nun doch irgendwie zu ergründen und auszusprechen, verband. Erscheint doch jenes Streben nach dem Unendlichen als das sich ewig Gleichbleibende, was der Entwicklung der Religion zugrunde liegt, was auch heute noch ihr Lebensimpuls ist. Im Stillen stets wirksam ist dieses Fühlen und Spekulieren besonders deutlich in den Zeiten zutage getreten, die einer langen Beschäftigung mit „äußerlichen Dingen" überdrüssig, wieder aus den Quellen des Lebens schöpfen wollten, als welche jener Trieb nach dem Unvergänglichen, jenes unbestimmbare Gefühl erschienen.

Eine solche Zeit ist allem Anschein nach auch die unsere; der ausschließlichen Beschäftigung mit Technik und Naturwissenschaft, der alleinigen Arbeit an der Steigerung der materiellen Kultur müde, hat sie sich mehr und mehr wieder den Fragen nach dem inneren Leben des Menschen, nach Menschenlust und Menschenleid zugewandt. Eines der vielen Anzeichen für diese Tatsache, ein untrüglicher Gradmesser für ihre Stärke und Bedeutung ist die schier unübersehbare Literatur, die, von Jahr zu Jahr wachsend, jenen Fragen nachgeht. Und auch hier ist es wieder jene Sehnsucht des Menschen nach dem Unvergänglichen, die im Mittelpunkte des Interesses steht. Das Unendlichkeitsgefühl, wie Viele meinen, die Religion, durchbricht mit Macht die Schranken, die vernünftiges Denken und kritische Forschung, die Wissenschaft und Technik ihm gezogen haben, wie ein Strom braust es daher und reißt manchen ruhigen Denker mit sich fort, zerstört manches Gebilde der Kritik.

Wie haben wir über diese Erscheinung zu urteilen? Diese Frage drängt sich dem aufmerksamen Beobachter auf und er sucht vielleicht von der Wissenschaft eine Antwort auf seine Frage zu erhalten. Kann ihm die Wissenschaft auch keine glatte Auskunft geben — sie wird gerade hier sehr schwierig sein —, so darf und wird sie sich doch nicht der Aufgabe entziehen, eine gewisse Ordnung und Übersicht in die Fülle des Stoffes zu bringen und damit mit der Arbeit an seiner Bewältigung zu beginnen. Den Theologen muß besonders der Versuch interessieren, die Religion auf jenes Gefühl eines Unendlichen zu begründen, in dem Trieb des Menschen nach Unvergänglichem ihren Ursprung aufzuzeigen. Er muß versuchen, eine Anschauung von einem solchen Streben und dann ein Urteil darüber zu gewinnen. Mit anderen Worten: Es ergibt sich für die theologische Wissenschaft die Aufgabe, den Versuch einer mystischen Begründung der Religion darzustellen, ihn in seinen Anlässen klar zu legen und eine Beurteilung seines Rechtes oder Unrechtes zu geben. An der Lösung dieser Aufgabe mitzuarbeiten, ist der Zweck des vorliegenden Buches.

2. Die Methode der Untersuchung.

Damit, daß wir die Aufgabe unserer Arbeit festgestellt haben, ist aber noch nichts über die Art gesagt, wie die Untersuchung geführt werden soll. Die Notwendigkeit, ihre Methode klarzustellen, wird um so deutlicher, je mehr man sich die Schwierigkeiten vergegenwärtigt, die eine solche Arbeit bietet. Diese Schwierigkeiten, die fast unüberwindlich groß erscheinen, stellen sich in der Hauptsache in zwei Punkten dar. Einmal ist es die gewaltige Menge von Schriften mystischen Charakters, die unsere Aufgabe erschwert, wenn nicht fast unmöglich macht. Sodann ist die Tatsache ins Auge zu fassen, daß der Begriff der „Mystik" in so mancherlei Farben schillert und vor allem so verschiedenartig angewandt wird, daß eine Darstellung und einheitliche Beurteilung des Unternehmens, die Religion „mystisch" zu begründen, von vornherein illusorisch zu sein scheint.

Wenn wir trotzdem den Versuch wagen, so wird uns das nur ermöglicht durch die Methode unserer Untersuchung. Wir beschränken uns auf die Literatur, die mit dem Anspruch, das mystische Element in der Religion und darin deren Wesen aufzuzeigen, den wissenschaftlichen Ernstes und sachlicher Forschung verbindet. Und hier wieder greifen wir einzelne charakteristische Erscheinungen heraus, die besonderer Beachtung wert erscheinen. Wir werden darzustellen versuchen, wie sich hier mystisches Erleben als Kern der Religion behauptet, und den Ursachen nachspüren, die jene Schriftsteller zu einer solchen Auffassung der Religion veranlassen. Hierbei wird sich deutlich zeigen, wie verschieden die Begriffe „Mystik" und „mystisch" gebraucht werden, und sich so die unumgängliche Notwendigkeit herausstellen, zu untersuchen, was unter diesem Begriff zu verstehen sei. Ehe diese Arbeit aber in Angriff genommen werden kann, muß der Begriff „Religion" klargestellt und erläutert werden, was wir allein darunter verstehen können. Sind die Bedeutungen beider Worte festgelegt, dann wird ihre Vergleichung ihr gegenseitiges Verhältnis bestimmen und damit die Möglichkeit geben, ein Urteil über das „mystische Element" in der Religion, über ihre mystische Begründung zu fällen. Wenn diese Aufgabe, die Hauptaufgabe, gelöst ist, werden wir auf Grund des Ergebnisses der Untersuchung einige Folgerungen für die Anwendung der Worte „Mystik" und „mystisch" im wissenschaftlichen Sprachgebrauch ziehen können.

So läßt uns unsere Methode von einzelnen literarischen Erschei-

nungen, die von „mystischer Religion" handeln, zu dieser selbst, zur Feststellung des Begriffs der Mystik vordringen und macht es uns möglich, den Versuch einer mystischen Begründung der Religion an dem Maßstab der geschichtlichen Religion zu beurteilen.

Daß man andere Wege in der Untersuchung einschlagen kann, ist mir ebenso deutlich wie die Erkenntnis, daß die von mir vorgeschlagene Methode ihre Schwächen hat. Ich habe sie gewählt, weil sie mir wenigstens einen Pfad in jenes verworrene, schwer zugängliche Gebiet zu bahnen scheint. Und besser als Resignation ist doch der Versuch, irgendwie in dies Gebiet einzudringen. Zudem gewinnt bei der von mir befolgten Methode der Leser selber ein Bild von der Verworrenheit, die hier herrscht, und damit von der Schwierigkeit, Klarheit über die Frage zu gewinnen und ein gerechtes Urteil darüber zu fällen.

B. Der Versuch einer mystischen Begründung der Religion.

(Das „mystische Element" in der Religion.)

1. Darstellung des Versuchs und seiner Veranlassung.

a) Friedrich von Hügel.

Wer die Literatur über unseren Gegenstand, die in den letzten Jahren erschienen ist, mit Aufmerksamkeit verfolgt hat, wird uns Recht geben, wenn wir das zweibändige Werk Friedrich von Hügels „The Mystical Element of Religion As Studied in Saint Catherine of Genoa and Her Friends" als das Buch bezeichnen, das wohl am Ausführlichsten und Gründlichsten auf die Frage der Mystik in der Religion eingeht[1]. Hügel gibt zunächst eine geschichtsphilosophische Einleitung, eine Betrachtung, die nach der Art H. St. Chamberlains (Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts) uns einen Überblick über die Entwicklung des Menschengeistes, insbesondere des philosophischen und religiösen Strebens verschaffen soll. Er findet in der Geschichte der Religion „drei Elemente der Religion", die immer wieder deutlich hervortreten:

1) das sinnliche (sensational),
2) das denkende (rational),
3) das ethisch-mystische (ethico-mystical).

1. Mir liegt die 1908 bei J. M. Dent in London erschienene 1. Auflage vor; inzwischen ist schon eine 2. Auflage ausgegeben worden.

Diesen 3 Elementen entsprechen die drei Stufen der menschlichen, geistigen Entwicklung:

1) Sinneswahrnehmung und Gedächtnis (Sense and memory), die Stufe des kindlichen Verständnisses der Religion;
2) Frage und Beweis (Question and argument), die Stufe des Jünglings;
3) Intuition, Fühlen und Willenstätigkeit (Intuition, Feeling and Volitional requirements and evidences), die Stufe des reifen Mannes.

Ebenso erscheint das Wesen des menschlichen Charakters mit seiner sinnlichen, denkenden und wollenden Tätigkeit dieser Dreiteilung entsprechend.

Hügel faßt also die Religion in ihren mannigfaltigen Formen in der Geschichte als eine im Grunde einheitliche Erscheinung, als etwas Gegebenes auf und findet in ihr an der Hand des alten Schemas von den Seelenvermögen drei Elemente, die nun gegeneinander abgewogen und in ihrer Bedeutung erklärt werden müssen.

Das ist in ganz kurzen Strichen der Inhalt seiner philosophischen Einleitung, der für unsere Untersuchung wichtig ist. (Von den zahlreichen literarischen Belegen, die angeführt werden, können wir natürlich absehen.) Wir bemerken hier nur, daß eine Darlegung der Tatsache fehlt, die dazu berechtigt, die „Religion" als eine von vornherein gegebene Größe zu betrachten, daß Nichts über den Maßstab gesagt wird, an dem die mancherlei geschichtlichen Erscheinungen, die sich Religion nennen, gemessen und dementsprechend beurteilt werden. Hügel betrachtet vielmehr alles in der Geschichte als Religion, was mit dem Anspruch, ihr anzugehören, auftritt, ohne die Berechtigung zu solchem Verhalten nachzuweisen. (Es ist dies übrigens ein Fehler, den nicht nur Hügel macht, sondern mit ihm viele unserer heutigen Religionsforscher. Ihren Grund hat diese Tatsache darin, daß man den Unterschied zwischen historischer und systematischer Methode der Wissenschaft verlernt hat oder nicht machen will. Wir werden später ausführlich davon sprechen müssen.)

Nachdem Hügel durch die geschichtsphilosophische Einleitung seiner Arbeit den allgemeinen Rahmen gegeben und dadurch bestimmt hat, wie er sie betrachtet wissen will, nämlich als ein „Essay über die Philosophie des Mystizismus, veranschaulicht (illustrated) durch das Leben der Caterinetta Fiesca Adorna und ihrer Freunde", geht er zur Darstellung des Lebens und der Lehre dieser Heiligen über. In dieser Untersuchung der Quellen zum Leben der Katharina von Genua, in

ihrer Beurteilung und Benutzung für seine Arbeit scheint mir die Stärke Hügels und die große Bedeutung seines Werkes zu liegen. Er hat in jahrelanger mühsamer Arbeit das Material gesammelt, hat es kritisch gesichtet und auf Grund des so gewonnenen Stoffes eine genaue Darstellung des Lebens der hl. Katharina und seiner Bedeutung für die Geschichte der Mystik gegeben. Wenn es bisher keine solche Arbeit gab, so ist mit Hügels Buch diesem Mangel abgeholfen; ihm wird der Ruhm, die erste wirklich zuverlässige Biographie Katharinas geschaffen zu haben, nicht bestritten werden können. Dadurch, daß der kritische Apparat in einen besonderen Anhang verwiesen ist, wird dem Laien die Lektüre des Werkes erleichtert, während dem Kritiker die Beurteilung der Methode Hügels auf Grund eben dieses Apparates offen gelassen wird.

Das Leben Katharinas von Genua ist das einer Heiligen der katholischen Kirche, wie wir es aus zahlreichen Beispielen kennen. Hier und da hat es natürlich sein besonderes Gepräge; auch versäumt es Hügel nicht, die persönliche Note, die das Leben der Heiligen trägt, da, wo sie hervortritt, gebührend zu betonen und zu würdigen. Aber im ganzen trifft unsere Behauptung zu; wir brauchen deshalb nicht ausführlich auf das Leben und die Lehre Katharinas einzugehen. Als Glied des berühmten Geschlechtes der Fiesci in Genua geboren, kostete sie die Freuden und Leiden, die des in Ehre und Reichtum Aufwachsenden harren. Freilich trat in ihrem Leben bald die Leidensseite in den Vordergrund. In jungen Jahren schon aus politischen Gründen einem ungeliebten Manne verheiratet, verlebte sie schwere Jahre neben einem oberflächlichen und herrischen Ehegatten, der für ihre feine, zarte Art kein Verständnis und auch keine Schonung hatte. Wie Viele vor und nach ihr suchte die junge Frau durch Vergnügungen und rauschende Festlichkeiten ihren Schmerz zu betäuben und die Leere ihres Daseins auszufüllen. Doch die im Grunde edle und tiefer angelegte Seele konnte darin keine Befriedigung finden. So zog sie sich immer mehr in sich selbst zurück, immer tiefer ihr eigenes Elend und ihre Verlassenheit erkennend, mit Nachdenken über sich selbst und mit langem Gebet beschäftigt. Im Gebet erschien ihr eines Tages Christus, der das Kreuz trug und dessen Blut sie fließen zu sehen meinte. Das bedeutete einen Wendepunkt in ihrem Leben. Es wurde ihr klar, daß die Nachfolge Christi ihre Aufgabe sei, und sie begann sich dafür vorzubereiten. Und nun ging ihr Leben den Gang, den innerhalb der katholischen Kirche jedes tiefere und ernstere, nach Gott verlangende Leben gehen muß. Von der purificatio, der Reinigung der Seele und des Körpers durch

die Askese, stieg es zur illuminatio auf und weiter gelangte es zur contemplatio, zum Schauen Gottes, und zur unio, der Vereinigung mit Gott und Jesus in der Ekstase. Und ebenso führte sie der Weg von der cogitatio zur meditatio und schließlich zur contemplatio. (Hügel betont die Tatsache, daß Katharina nicht viel von der Ekstase, d. h. von den eigenartigen psycho-physischen, die Versenkung in das Göttliche begleitenden Zuständen gehalten habe und stets mißtrauisch gegen sie gewesen sei. Diese Abneigung findet sich auch bei anderen Mystikern, z. B. bei Eckhart. Das Wesentliche des Vorganges liegt aber nicht in den pathologischen Erscheinungen psycho-physischer Art, sondern in dem Faktum, daß der Mensch durch bestimmte, von ihm gewählte Mittel: Gebet, Kasteien, Bußübungen ꝛc. seine geistigen Funktionen auf ein Objekt konzentriert und nichts als das starke Gefühl einer völligen Verbindung mit diesem Objekt, Gott oder Jesus, empfindet.)

Und so finden wir alle Züge, die uns von den Großen und Kleinen der Mystik bekannt sind. Katharina ist trotz aller Freiheit, die sie sich in einzelnen Punkten erlaubt, eine gute Katholikin, eine treue Tochter ihrer Kirche, die nicht im Entferntesten daran denkt, an irgend einer Einrichtung und Ordnung der Kirche Kritik zu üben oder auch nur Bedenken darüber zu äußern. Sie wählt sich von den kirchlichen Mitteln der Frömmigkeit die aus, die ihr zum Ziel zu führen scheinen. So übt sie, wie wir schon sahen, die Askese, so kommuniziert sie oft, eine Zeitlang täglich; andererseits beichtet sie nicht oft und ruft die Heiligen nicht für sich an. Sie hat das Bewußtsein, in direktem Verkehr mit Jesus und unter seiner bestimmten Leitung zu stehen, ein Bewußtsein, das sie mit vielen Mystikern teilt; ein Jeder von ihnen würde ihr zustimmen, wenn sie sagt: „Ich habe fortan weder meine eigene Seele noch mein eigenes Herz, sondern meine Seele und mein Herz sind die meiner Liebe“[1]. (Mit „Liebe“ ist Jesus gemeint; ich gebe Hügels „Love“ einfach mit „Liebe“ wieder, weil das deutlichere „Geliebter“ oder „Liebhaber“ zu Mißdeutungen Anlaß geben könnte. Katharina hat sich aber von der Versinnlichung und Verwilderung in der mystischen Verehrung Jesu, wie sie die Geschichte der Mystik kennt, durchaus frei gehalten. Die Übersetzung „Bräutigam“, die vielleicht sachlich zuträfe, ist auch nicht anwendbar, da Katharina selbst das Bild vom Bräutigam und der Braut, wie es bei anderen Mystikern nach Bernhards Vorgang, (der es dem Hohen Lied entnahm und zunächst auf Jesus und die Gemeinde bezog), zur Bezeichnung des Verhältnisses Jesu zur Seele üblich

1. I S. 111.

ist, nie gebraucht. Übrigens ist zu bemerken, daß bei den einen als Gegenstand mystischer Verehrung Jesus genannt wird, bei anderen Gott, woraus aber kein sachlicher Unterschied dieser Verehrung hergeleitet werden kann.) Ihre „Liebe" sagte einst in ihrer Seele: „Beachte, liebe Tochter, diese drei Regeln: Sage niemals: „Ich will oder ich will nicht". Sage niemals: „Mein", sondern sage immer „unser". Entschuldige Dich nie selbst, sondern sei immer bereit, Dich anzuklagen"[1]. Und was von Katharina berichtet wird, paßt auf jeden Mystiker: „Ihr Gemüt war zuweilen so voll von göttlicher Liebe, daß sie ganz unfähig zum Sprechen war; und sie befand sich in einem solchen Überschwang des Gefühls (transport of feeling), daß sie gezwungen war, sich zu verbergen, um nicht gesehen zu werden. Sie pflegte den Gebrauch ihrer Sinne zu verlieren und wie tot dazuliegen; um solchen Geschehnissen zu entgehen, zwang sie sich, soviel als möglich unter Menschen zu verweilen. Und sie sagte dann zu ihrem Herrn: „Ich begehre nicht das, was von Dir kommt, sondern ich begehre Dich allein, o süße Liebe"[2]. (Ein Charakteristikum aller Mystik; sie will nicht einzelne Gaben, sondern Gott selbst besitzen und sich in ihn versenken.)

Es könnte wunderbar erscheinen, daß Katharina sich dabei den Pflichten des Lebens widmet, für Kranke sorgt und Arme unterstützt. Doch wird uns dasselbe von anderen Mystikern berichtet; vollkommene Untätigkeit ist nur das Kennzeichen eines bestimmten Zweiges der Mystik, des sog. Quietismus. Aber bezeichnend für jede Art der Mystik — und das mindert den Wert solcher Betätigung beträchtlich herab — ist die Anschauung, daß nur die Kontemplation das eigentlich Wertvolle und alles andere nur Mittel zum Zweck ist. Daß Katharina sich von dem Verkehr mit ihren Verwandten möglichst zurück hält, daß sie keinen Humor hat (was Hügel besonders hervorhebt), daß sie sich nach dem Tod sehnt, sind Züge, die sie mit anderen gemeinsam hat. Und was ihre Anschauungen, ihre Lehre und die Ausprägung der Lehre in Worten anbelangt, so schließt sie sich hierin völlig der ihr bekannten mystischen Lehre mit ihren bestimmten Ausdrücken und Formeln an. Wir hören von dem „Funken der reinen Liebe" (pure love), der ihr Herz berührt und darin eine Wunde zurückläßt, wir finden die platonische Lehre wieder, daß der Körper das Gefängnis der Seele sei, die neuplatonische Anschauung, daß das Böse ein „nur Negatives" sei, der Mangel des Guten. Übrigens hat Katharina gleichwohl das Böse in ihrem Leben sehr ernst genommen, sie sucht und findet es da in der Selbstsucht und

1. I S. 138. 2. I S. 139.

Selbstvergötterung (self-idolatry), dem „falschen Selbst". Es zeigt sich hier wie anderwärts, daß sie in ihrer „Lehre" einfach vieles nach Form und Inhalt übernahm (wie auch manche anderen Mystiker). Die durch Pseudo-Dionysius eingebürgerten Ausdrücke: Licht, Sonne, Meer ꝛc. für Gott wendet sie selbstverständlich an[1]; besonders gern gebraucht sie die Worte: reine Liebe, Gnade, Friede, Süße, Fülle, Güte, Reinheit, und wenn sie sagt: „Mein Ich ist Gott" (my Me is God), so ist das ein Ausspruch, der jedem Mystiker geläufig ist. (Vgl. Eckhart, dem man in seinem Prozeß die Gleichsetzung des Ichs und Gottes zum Vorwurf machte.)

Hügel, der gleichfalls sieht, daß Katharina vieles mit anderen Mystikern gemeinsam hat, glaubt drei Punkte hervorheben zu können, die gleichwohl ihre Originalität zeigen, und einen Punkt, der sie in der Praxis ihres religiösen Lebens einzigartig erscheinen läßt.

Er betont

I. a), daß Katharina zwischen gesunden und krankhaften psycho-physischen Zuständen (states) unterscheiden und ihren Einfluß auf ihr Seelenleben beurteilen konnte,

b), daß sie mit tiefem Verständnis und innerer Freiheit sich der Religionsmittel bediente,

c), daß sie das seltene Beispiel einer Heiligen gebe, die nicht ins Kloster gegangen sei, sondern das gewöhnliche Leben einer Ehefrau und Witwe in der Welt geführt habe. (Katharina lebte in einem Krankenhaus, in das sie schon mit ihrem Mann, nachdem er sein Vermögen verloren hatte, gezogen war.) Daß sie damit die rechte Vereinigung zwischen bürgerlichem und frommem (Kloster-) Leben gefunden habe.

II., daß Katharina einzigartig dastehe mit ihrem Wunsch, freiwillig ins Fegefeuer zu gehen zum Zwecke der purificatio. (Das Fegefeuer bedeutet ihr, ebenso wie Himmel und Hölle, einen besonderen Seelenzustand, das Aufsuchen desselben also nichts anderes, als das Bestreben, allem Äußeren abzusterben; andere Mystiker würden vom „Entwerden der Seele" oder von ihrer „Gelassenheit" sprechen.)

So gewinnen wir im großen und ganzen das Bild einer Fröm-

1. Die Aufgabe einer vergleichenden Studie des mystischen Sprachgebrauchs ist, soweit mir bekannt, noch nicht in Angriff genommen worden; es wäre das eine interessante und dankbare Arbeit, zu zeigen, wo ein mystischer terminus technicus zuerst auftritt, was er bedeutet, wie er allgemein gebräuchlich wird, aber vielleicht hier und da seine ursprüngliche Bedeutung verändert u. s. f.

migkeit, wie sie in der katholischen Kirche von edlen und nach religiöser Gewißheit verlangenden Menschen mit Notwendigkeit ausgebildet werden mußte und zu allen Zeiten ausgebildet worden ist. Gleichgültig gegen die äußeren Formen des kirchlichen Glaubens sucht sich der Fromme, der gleichwohl die kirchlichen Gebräuche und vorgeschriebenen Ordnungen einhält, einen besonderen Weg, indem er in die Tiefen seiner eigenen Seele hinabsteigt. So hebt Hügel auch bei Katharina ihre Gleichgültigkeit gegen Tradition und Kultus (the Historical and the Institutional Element of Religion) hervor und stellt sie doch als die der Mutter Kirche treu ergebene Tochter dar, deren „echt katholischen, unsektiererischen Geist" er preisen kann. Damit weist Hügel an der Hand eines geschichtlichen Einzelbeispiels nicht nur die Berechtigung der Mystik in der katholischen Kirche nach, sondern findet in der Mystik das spezifisch katholische Ideal der Frömmigkeit dargestellt. (Damit ist freilich zugleich das Urteil gegeben, daß es Hügel nicht eigentlich gelungen ist, die Originalität und Sonderart Katharinas nachzuweisen, die er doch zeigen will.)

Wir verlassen damit die Lebensbeschreibung Katharinas von Genua, die uns in Kürze die Anschauung mystischer Geistesart lebendig machen sollte, und wenden uns zu der Darstellung, die Hügel auf Grund der geschichtlichen Studie von dem „mystischen Element" in der Religion gibt. Wir folgen dabei der Anordnung, in der Hügel die Probleme bespricht; dabei ergibt sich freilich die Schwierigkeit, daß er seine Anschauung zum großen Teil in der Form der Polemik gegen andere Meinungen, besonders gegen Herrmann mitteilt. (Es ist charakteristisch, daß er in ihm seinen Hauptgegner erblickt.) Wir sind daher gezwungen, schon in der Darstellung hier und da ein Urteil zu fällen; da es sich aber dabei um bestimmte, spezielle Urteile handelt, glauben wir nicht, der allgemeinen Beurteilung, die nach unserem Plan ja erst am Schluß gegeben werden soll, vorzugreifen.

Was versteht nun Hügel unter dem „mystischen Element" in der Religion? In seinen allgemeinen Ausführungen bezeichnet er es zumeist als das Erfahrungs- und Willensmäßige (experimental, volitional element, auch emotional-experimental force), als das Persönliche, Subjektive gegenüber dem Geschichtlich-Institutionellen, dem Objektiven. Er findet, daß das persönliche, das Gefühls- und Gemütsmoment in der Religion heutzutage weithin vernachlässigt und verkannt werde. Er herrsche vielfach eine bloß moralische Auffassung der Religion, die als ein System von Pflichten und Aufgaben angesehen werde,

die der Mensch zu erfüllen habe, während alles andere als Aberglaube und Fanatismus bezeichnet werde. Er führt diese Meinung auf Kant zurück, dessen Fehler man aber doch heute, wenigstens in der Wissenschaft (Simmel, Troeltsch, Windelband) zu erkennen anfange, was er mit Freuden feststellt.

Eine „Änderung des Kantischen Standpunktes nach Art Ritschls" (a Ritschlian modification of Kant's view) findet er bei Herrmann, der die Religion auf die historische Gestalt Jesu und das Sittengesetz begründe, indem er an Stelle des Kantischen Postulates Gottes, der den Ausgleich zwischen Glückseligkeit und Sittlichkeit garantieren solle, die geschichtliche Person Jesu setze. Es werden dafür eine Anzahl Stellen aus Herrmanns „Verkehr des Christen mit Gott" angeführt. Ein allgemeines Urteil Hügels bezeichnet dann Herrmanns Standpunkt als eine „verständliche, tatsächlich beachtenswerte Reaktion gegen jeden leeren, sentimentalen Subjektivismus" und als eine „männliche Betonung der wesentlichen Wichtigkeit des Konkreten und Historischen"[1]. Gleichwohl muß Hügel in der Hauptsache drei Einwände dagegen erheben.

1. Herrmann betone zu einseitig das Geschichtliche, das Objektive, während sich doch Subjektives und Objektives nie völlig von einander trennen lasse. Der philosophische Standpunkt, der das tue (Hügel erinnert an Aristoteles und Kant), sei längst widerlegt. Aber bei Herrmann „spukt so sehr die Gespensterfurcht (bogey-fear) vor dem subjektiven Wiederklang (scil. der Religion) . . . . ., daß er dazu geführt wird, dem Irrlicht-Ideal (the will — o' — the — wisp ideal) einer reinen, ganz ausschließlichen Objektivität zu folgen"[1]. (Ich bemerke nur im Vorübergehen, daß Herrmann von manchem seiner deutschen Kritiker „schrankenloser Subjektivismus" vorgeworfen worden ist.)

2. Dieser „grenzenlose Objektivismus" verführe Herrmann dazu, die Mystik in ihren extremsten Richtungen mit grellen Farben zu schildern. Es sei falsch, sie als das rein Subjektiv-Willkürliche in Gegensatz zu dem Objektiv-Geschichtlichen zu stellen, das hieße „ein unmögliches Kunststück versuchen". In Wahrheit stehe es ganz anders mit der Mystik, deren Probleme und Tatsachen von Herrmann falsch dargestellt seien (misstated). Habe er in seiner eigenen Religionsanschauung das „dargebotene Objekt" (die Geschichte) als die Hauptsache, und das „empfangende Subjekt" als nebensächlich bezeichnet („just now the

1. II, 264.

object presented was everything and the apprehending subject was nothing“), so betone er in seiner Darstellung der Mystik ausschließlich das subjektive Moment und „presse die subjektive Aufnahme bis zu dem Grade, als achte die Seele nur noch auf ihre eigenen Regungen". (The apprehension by the subject is pressed to the degree of requiring the soul to remain throughout reflexly aware of its own processes.)[1]

Gegen diese Einseitigkeit Herrmanns — wir werden später sehen, wie es damit steht — spreche sogar Kant, der schon darauf hingewiesen habe, daß die dunkle, unbewußte Apprehension eine wichtige Rolle in unserem Leben spiele, und neuerdings hätten Männer wie James, Janet, Ward u. a. dieselbe Stellung eingenommen und sie noch vertieft. Deshalb bestehe der Satz zu Recht: „Ohne eine Reihe dunkler Vorstellungen keine klare Wahrnehmung; nichts ist sicherer als das" [1]. (Without much dim apprehension no clear perception; nothing is more certain than this.)

Diese dunkle, unbestimmte Empfindung, diese Seelenregungen[2], die sich nicht in Worte fassen lassen, haben nun nicht nur Bezug auf die Sinnesvorgänge, sie bilden die eigentliche Welt unseres inneren Lebens. Wir werden Hügels Meinung am kürzesten klarstellen können, wenn wir sie als die Quelle bezeichnen, aus der die Kräfte unseres geistigen Lebens hervorsprudeln. Um diese Überzeugung zu bekräftigen, verweist er auf die ästhetische Empfindung. Wir sind in eine Landschaft von Turner vertieft, wir betrachten Parthenon-Skulpturen, wir hören eine Beethovensche Sonate; da achten wir, hingenommen von der „mystischen" Größe des Geistes, der auf uns wirkt, nicht auf die Tatsache des Hingenommenseins, sondern fühlen und empfinden nur. Und doch haben wir ein Bewußtsein von der Wirkung, die uns berührt; gerade so, wie wir im gewöhnlichen Leben nicht auf das Insekt oder den Lichtstrahl achten, die gleichwohl auf unsere Sinne eine Wirkung ausüben. Hier wie dort können wir erst von den Nachwirkungen (aftereffects) auf die Art der Wirkung und ihre Ursache schließen. So bleibt in diesem weiten Gebiet der Empfindung und des unbestimmten Gefühls

1. II, 265.

2. Ich habe oben apprehension mit „Vorstellung" wiedergegeben; was mit diesem und ähnlichen Ausdrücken bezeichnet werden soll, ist der Gefühls- und Empfindungsgrund, der halb bewußt, halb unbewußt, unser Erleben trägt, ohne einer gedanklichen Formulierung und sittlichen Beurteilung zugänglich zu sein.

ein weiter Raum für das mystische Leben, z. B. für das „Gebet der Ruhe" (prayer of simple quiet), das keine klaren Gedanken hervorruft und doch zum Guten, zum Lieben und Leiden, anspornt und damit sein Recht erweist.

So bedeutet für Hügel das mystische Element in der Religion die gefühlsmäßige Erfahrung geistiger Mächte und Kräfte, die unmittelbar auf den Menschen wirken, ohne gedanklich faßbar und sittlich beurteilbar zu sein; es ist der, bewußte oder unterbewußte, Empfindungsgrund unseres geistigen Lebens und Erlebens. Gleich dem Erleben von Natur und Kunst ist die religiöse Erfahrung hier heimisch und heimatberechtigt.

3. Hügel weist die Meinung zurück, als unterschätze er die Geschichte; neben dem mystischen Element steht für ihn gleichberechtigt das historische Moment. Aber er meint doch: „Eine solch weise, wahrhaft christliche Haltung (scil. wie er sie einnimmt) möchte gefährdet, nicht unterstützt werden durch einen solchen übertrieben christozentrischen, ja, nurchristlichen Standpunkt (excessive Christocentrism, indeed Panchristism) wie den Professor Herrmanns"[1]. Und kann und muß nicht auch der überzeugte Christ die außerchristliche Frömmigkeit anerkennen? Kam Jesus selbst denn in eine ganz gottverlassene Welt? Gab es nicht vor ihm schon Religion? Waren nicht Männer wie die Propheten Israels, wie Plato und Plotin, ein Buddha und andere von ihrem Licht erleuchtet? fragt Hügel. Und neben diesem weiten, freien Blick erscheint Herrmanns Anschauung klein und eng.

Es ist interessant zu beobachten, daß Hügels Wertung des mystischen Elementes eng zusammenhängt mit seiner philosophischen Stellung. Er hält Herrmanns „Vereinfachung hinsichtlich der Philosophie" (simplification concerning philosophy) für unmöglich und tadelt die im Anschluß an Ritschl gemachte Trennung von Religion bezw. Theologie und Metaphysik. Ohne diese komme der Mensch, der sein religiöses Fühlen und Empfinden in Worte und Formen fassen wolle, nicht aus, sondern er müsse sich dazu ihrer bedienen und das Anschauungs- und Begriffsmaterial, das sie biete, benutzen. Wie zu jedem Objekt, so gehöre auch zu dem religiösen ein Subjekt, eine auffassungsfähige Persönlichkeit und die habe immer das Bestreben nach irgend einer, wenn auch ganz einfach gestalteten Philosophie; sei doch die Religion selbst schon die tiefste metaphysische Überzeugung. So müsse irgend eine Art Philosophie immer die Religion begleiten und anregen, wäre sie auch nur dazu da, um dem metaphysischen Charakter des Glaubens an eine

1. II, 266.

übersinnliche Welt, an des Menschen geistige Fähigkeiten und Gottes Bemühungen um sie, Ausdruck zu verleihen. Nicht die Erforschung vollkommener menschlicher Persönlichkeiten erfordere die Beseitigung eines „heilsamen Mystizismus" und einer „nüchternen Metaphysik; sondern die Männer, die die Anschauung hegten, die Religion könne auch auf ihren Höhen ohne jedes, immer etwas sentimentale Gefühls- und Gemütselement (immanental Ethics) auskommen, würden dazu veranlaßt durch die Schwierigkeiten (Gefahr des Mißbrauchs), die dieses Moment in sich berge. Der beste Beweis für die Notwendigkeit und Berechtigung metaphysisch-mystischer Überzeugung sei die Geschichte, die Tatsache, daß alle großen — auch nicht ausgesprochen religiösen — Männer eine solche gehabt hätten. Und nun werden Philosophen (Spinoza, Leibniz, Fichte, Hegel rc.), Dichter (Pindar, Aeschylus, Lucrez, Vergil, Lessing, Goethe rc.), Geschichtsforscher (Thucydides, Tacitus, St. Simon, Carlyle, Droysen, Ranke rc.), Naturforscher (Copernicus, Kepler, Newton rc.), „Männer der Tat" (Moltke, Gordon, Burke rc.) und schließlich auch Leute, die ein „un-or even anti-Mystical and anti-Metaphysical type" darstellen (Cäsar, Hannibal, Napoleon, Bismarck, Voltaire, Laplace rc.) aufgezählt. Auf sie wird der Satz angewandt: „Beraube einen dieser Männer seiner mystischen und metaphysischen Elemente und Du hast Samson seine Locken abgeschnitten". Denn ihre Bedeutung beruhe im letzten Grunde nicht in ihrer „starken, aber unvollkommenen Menschlichkeit allein", sondern in ihrer „Überzeugung von einer höheren Welt und einer tieferen Wirklichkeit" [1].

Wir haben damit einen Blick getan in den Geist, aus dem heraus Hügels Buch geschrieben ist. Ehe wir zur endgültigen Bestimmung seiner mystischen Anschauung der Religion weiterschreiten, müssen wir ganz kurz auf seine Einwände gegen Herrmann eingehen, da sie uns Fingerzeige für die spätere allgemeine Beurteilung geben können.

Zur tatsächlichen Richtigstellung muß zunächst gesagt werden, daß Hügel dem Anscheine nach Herrmann zu wenig kennt, um ihn richtig beurteilen zu können, (es wird nur „der Verkehr des Christen mit Gott" angeführt), oder daß er ihn zum mindesten mißverstanden hat, sonst könnte er dem Manne, der es sich wie kein anderer zur Aufgabe gemacht hat zu zeigen, wie ein Mensch unserer Tage ein Christ werden und sich als solcher behaupten könne, nicht den Vorwurf des „grenzenlosen Objektivismus" machen. Hat doch Herrmann immer und immer wieder zu zeigen versucht, wie der Mensch in der Geschichte die Tat-

1. II, 272f.

sachen finde, die ihn innerlich lebendig machen und befreien. (Nach Hügels Ausdruck: Wie das Objektive subjektiv ergriffen und verwertet werde)[1]. Er jagt auch nicht dem „Irrlichtideal" einer „ausschließlichen Objektivität" nach, sondern hat vor allem stets das eine betont, daß nur eine Tatsache unseres eigenen Lebens, daß nur persönliche Erfahrung Grund unseres Glaubens sein könne. Freilich bedeutet persönliche Überzeugung für ihn nicht dasselbe wie mystisches Gefühl und unbestimmte Empfindung.

Wenn Hügel die Bedeutung dieser Gefühlstatsache bei Herrmann nicht genügend gewürdigt findet, so achtet er nicht auf die Problemstellung Herrmanns. Dieser erkennt wohl die Tatsache unseres Gefühls- und Empfindungslebens an und weiß sie wohl zu schätzen, nur glaubt er mit Recht, darauf die Religion nicht begründen zu können; denn was gedanklicher Erfassung und sittlicher Beurteilung nicht unterliegt (und das ist doch nach Hügel bei dem Gefühlselement der Fall) ist der Gefahr der Illusion ausgesetzt. Aber nur wo der Schein der Illusion beseitigt wird, d. h. wo etwas als sittlich berechtigt nachgewiesen werden kann, hat es Wahrheit und Gültigkeit. Das Recht der Religion nachweisen, sie begründen, heißt also, ihre sittliche Notwendigkeit für den religiösen Menschen aufzeigen. Dieser Aufgabe hat Herrmann seine Lebensarbeit gewidmet; Hügel weiß davon nichts und kann überhaupt die Aufgabe und ihre Notwendigkeit nicht erkennen. Im Grunde ist ihm die Frage nach einer Begründung der Religion fremd. Wir machen ihm keinen Vorwurf daraus. Meinen wir doch zu sehen, daß für ihn dieses — für uns tiefste und wichtigste — Problem nicht existieren kann, deshalb nicht existieren kann, weil er Katholik ist. Für ihn ist die Tatsache der Religion von vornherein gegeben, die Kirche ist ihm der sichtbare, unumstößliche Beweis dafür. Seine Arbeit beginnt nicht mit dem Zweifel, mit der Frage nach dem Recht der Religion; dafür bürgt ihm unfehlbar die Kirche. Er sucht nur in das Verständnis der gegebenen Erscheinung einzudringen, er kommt deshalb zu ihrer Trennung in verschiedene „Elemente" und so erwächst ihm die Anschauung, die wir kennen gelernt haben. Damit wird es ihm aber unmöglich gemacht, die Fragestellung Herrmanns zu verstehen oder überhaupt nur zu erkennen. Daher muß ihm Herrmanns ganze Arbeit (oder was er davon kennt) als eine seltsame, wunderliche Einseitigkeit erscheinen. So sind auch seine Vorwürfe zu erklären, so ist auch alles zu beurteilen,

1. Zu vergl. etwa: Warum bedarf unser Glaube geschichtlicher Tatsachen? 2. Aufl. 1892. Halle, M. Niemeyer.

was er über die dunklen, unbestimmten Gefühle, was er über Natur- und Kunstgenuß und Ähnliches sagt. Wem die Frage nach der Wahrheit seines geistigen Lebens auf der Seele brennt, dem helfen alle Gefühle, die Natur und Kunst in ihm erwecken, alle Behauptungen und Versicherungen der Kirche, dem hilft auch die Erkenntnis nichts, daß andere Menschen Religion hatten und haben, sondern allein Tatsachen und Erlebnisse seines eigenen Lebens, die die Feuerprobe sittlicher Beurteilung bestehen, können ihn retten.

Damit sind wir dem letzten Haupteinwand Hügels nahe gekommen, der Herrmann „excessive Christocentrism" vorwirft. Der Vorwurf ist nicht neu und Hügel hätte ihn vielleicht nicht erhoben, wenn ihm bekannt gewesen wäre, was Herrmann selbst darüber gesagt hat[1]. Herrmann ist gewiß der letzte, der den Propheten Alt-Israels, der Plato und Plotin und den anderen von Hügel aufgeführten Männern die Religion absprechen würde. Wer findet nicht in ihrem Leben eine Wucht und Tiefe religiöser Überzeugung, die jeden ergreift und packt? Aber damit, daß jene Männer Helden des Glaubens waren, ist uns doch nicht geholfen, denn wir können zwar die Tatsache dieser ihrer Religion feststellen, aber wir wissen nicht, wie sie dazu gekommen sind. Das aber ist der springende Punkt. Denn wie könnten wir uns entschließen, den Glauben dieser Männer als den unseren zu behaupten? Das wäre eine Unwahrhaftigkeit oder bestenfalls eine Täuschung. Unser sittliches Urteil kann nur das als Grund unseres Glaubens gelten lassen, was eine Tatsache unseres Lebens ist. Eine solche ist aber für uns letztlich allein die Person Jesu, in deren Wirkung auf uns wir Gottes Liebe verspüren. So bedeutet Jesus für uns den Weg zu Gott, in ihm finden wir Gottes Offenbarung; wir achten deshalb das religiöse Leben, das sich in jenen Männern kund tut, nicht gering, es dient uns zur Bereicherung unserer religiösen Anschauung. Aber grundlegende Bedeutung hat es für uns nicht. Unseren Glauben begründen, d. h. ihn sittlich rechtfertigen kann nur das, was in unser persönliches Leben mit überwältigender Macht eintritt und es zur Wahrheit erhebt. Als diese Tatsache einen anderen als Jesus überzeugend darzutun, ist Hügel nicht gelungen. Deshalb bedeuten die vielen Namen, die er anführt, hier nichts.

Auf die Frage der Metaphysik in der Religion hier näher einzugehen, würde uns von unserer Aufgabe ablenken; was wir oben darüber von Hügel im Zusammenhang mit der Frage nach dem mystischen Ele-

1. Verkehr des Christen mit Gott, 5. u. 6. Aufl. S. 48f.

ment in der Religion hörten, fällt unter die eben gegebene, kurze Beurteilung. Eine eingehende Untersuchung dieses Punktes müßte die Begriffe der Metaphysik, der Philosophie und der Wissenschaft bei Hügel feststellen; mir scheint sein Standpunkt durch seinen Begriff von der Philosophie als spekulativen Denkens (statt reiner Wissenschaft) und damit durch den Mangel einer eingehenden Erkenntniskritik bedingt zu sein. Wir wenden uns nach dieser kleinen Abschweifung wieder der Erforschung dessen zu, was Hügel unter dem „mystischen Element" in der Religion versteht.

In der Betrachtung, die Hügel über die Mystik und die Grenzen menschlicher Erkenntnis und Erfahrung anstellt, weist er zunächst den Positivismus zurück, der alles auf die Sinneserfahrung begründen wolle, (bemerkenswert ist, daß in dieser Auseinandersetzung Kant neben den Positivisten aufgeführt wird!) und kommt zu dem Ergebnis: „Wir postulieren (mit Plato und einer großen Liste andererer berühmter Leute) die ontologische Gegenwart des unendlichen Geistes und sein tätiges Eindringen in den menschlichen Geist" [1]. Das mystische Element bedeutet ihm also das Wirken unendlicher, ewiger Kräfte im Endlichen, im Menschen.

Wenn nun die „exklusive Mystik" die Grenzen überschreite und in Irrtümer falle, so liege das in ihrem Anspruch, eine ganz besondere, vollständig selbständige Art menschlicher Erfahrung zu konstituieren. Das sei freilich unrichtig, eine gesonderte Fähigkeit mystischer Erfahrung gäbe es nicht, sondern das mystische Element bedeute den Sinn und die Erfahrung des Unendlichen neben dem institutionellen und historischen Element. Von der rechten Mystik müsse es heißen: „Nicht alles in irgend einer Seele, sondern etwas in jeder Menschenseele" [2]. Demnach ist das mystische Element eine Konstituante des Seelenlebens neben und mit denen der Geschichte und der Institution; es ist „dunkle, aber zuverlässige unmittelbare Berührung und Erfahrung" [3].

Daß die Mystik ihre Schwächen habe, gibt Hügel (siehe oben) zu. Als Übertreibung, als „mystischen Agnostizismus" weist er dreierlei zurück:

1. Den Unterschied zwischen der Kenntnis von Gottes Existenz und der Kenntnis seiner Natur, wie er hier und da gemacht worden sei.

2. Die via negativa der Mystik, d. h. ihr Bestreben, Gottes Wesen mit negativen Ausdrücken zu bezeichnen.

1. II, S. 282. 2. II, S. 284. 3. II, S. 290.

3. Die scharfe, absolute Unterscheidung zwischen den Möglichkeiten und den Idealen der Seele und Gott. Zwischen dem Bösen im Menschen und Gott sei ein großer Unterschied zu machen, nicht aber zwischen seinem besseren Selbst und Gott. (Liegt hier nicht ein Mißverständnis vor? Das „bessere Selbst" wird doch gerade in der Mystik als das Göttliche, ja als Gott selbst angesehen! Ein guter Kenner der Mystik urteilt darüber: „Das eben macht den Unterschied von Mystik und anderer Religiosität aus, daß der gewöhnliche fromme Mensch hauptsächlich einen Blick für das hat, was ihn von Gott scheidet: Für seine Nichtigkeit im Gegensatz zu Gottes Größe, für seine Endlichkeit zu Gottes Unendlichkeit und Ewigkeit; für seine Sündhaftigkeit zu Gottes Heiligkeit. Im Gefühl dieses Abstandes bleibt der Mensch sich seines Menschentums deutlich und klar bewußt und sieht seinen Gott als etwas Bestimmtes, von sich Verschiedenes an. Von dieser Bestimmbarkeit Gottes aber will der Mystiker eben nichts wissen. Gott ist ihm unbestimmbar, wie er unbegreiflich ist; unsichtbar und unendlich, darum unfaßbar. Niemand ist imstande eine feste Grenze zwischen Menschlich und Göttlich zu ziehen; darum eben ist diese Grenze überschreitbar, darum kann der Mensch zu diesem Einssein gelangen" [1].) (Vgl. auch, was Hügel selbst dagegen sagt, z. B. im Schlußkapitel unter „God's Transcendence a source of suffering" in der Vergleichung Kierkegaards und Katharinas.)

Um diesen Unterschied zwischen rechter und falscher Mystik, den er macht, auch sprachlich zum Ausdruck zu bringen, seien, meint Hügel, z. B. im Deutschen die Worte „Mystik" und „Mystizismus" geeignet. „Mystik ist der berechtigte Anteil des Gefühls an dem Aufbau des religiösen Lebens", dagegen „Mystizismus die Einseitigkeit einer Religion, in der Verstand und Wille nicht zu ihrem Rechte kommen". Diese Definition eines Gelehrten macht Hügel sich zu eigen [2]. Im Englischen schlägt er „Mysticism" als Allgemeinbezeichnung, „true or inclusive Mysticism" zur Bezeichnung der berechtigten und „Pseudo or exclusive Mysticism" zur Benennung der falschen Mystik vor. Für Hügel und damit auch für uns in der Darstellung seiner Anschauung kommt also nur true or inclusive Mysticism oder (nach Rauwenhoff) die „Mystik" in Betracht. Diese, von ihm auch oft das „mystische Element" genannt, bedeutet die gefühls- und empfindungsmäßige persönliche Erfahrung des Unendlichen neben dem Historisch-Institutionellen.

1. E. Lehmann „Mystik im Heidentum und Christentum". Aus Natur und Geisteswelt, Nr. 217 S. 4f.

2. II, S. 291. Rauwenhoff, „Religionsphilosophie" S. 116.

Nachdem Hügel von der „Mystik und der Frage des Bösen" gesprochen und darauf hingewiesen hat, daß die meisten Mystiker, wenigstens in ihrer, von Plotin beeinflußten Lehre, dem Bösen zu optimistisch gegenübergestanden hätten, (für unsere Untersuchung ist ein Eingehen auf diesen Punkt von Hügels Darstellung überflüssig), bezeichnet er als Kennzeichen der Pseudomystik ihre Fruchtbarkeit an „materialistischen Phantasien". Als Werke dieser Art, die er durchaus ablehnt, erscheinen ihm z. B. Schrams „Institutiones Theologiae Mysticae" (1774); Görres' „Christliche Mystik" (1836—42) und Ribets „La Mystique Divine, distinguée de ses contrefaçons Diaboliques" (1895).

Dem gegenüber wird die richtige Mystik, die sich in dem Leben und den Lehren der wirklich gläubigen Kinder der katholischen Kirche finde, durch folgende vier Punkte von ihm gekennzeichnet:

1) Durch das Vertrauen und die Liebe zu Gottes schöner, weiter Welt, zu allem, was sich in ihr bewegt, und zu dem Guten in allem Leben. (Ist das wirklich ein Charakteristikum der Mystik? Oder ist nicht vielmehr erst der Mensch, der in Jesus Gott gefunden hat, also der Christ zu solchem Verhalten befähigt?)

2) Durch die Forderung, daß die Seele über Einzelheiten hinauskommen muß zu wirklichem, geistigem Leben, schließlich zu Gott. (Die Zumutung, aus Zerstreuung und Zersplitterung nach einheitlicher Lebensführung zu streben, stellt schon die sittliche Forderung an den Menschen, nicht erst die Mystik. Innerhalb der christlichen Welt findet der Gottsucher durch Jesus Gott und damit den Weg zu einheitlicher Lebensführung.)

3) Durch das Festhalten des Konkreten, Historischen, Institutionellen neben dem Gefühls- und Erfahrungsmoment. (Das entspricht Hügels Verständnis des „mystischen Elementes", aber nicht den geschichtlichen Erscheinungen der Mystik; der Mystiker läßt zwar Kultus und Tradition unangetastet und nimmt auch, soweit es die kirchliche Ordnung verlangt, daran teil; aber er steht ihnen gleichgültig gegenüber und sucht und findet seinen Gott anderswo. Hügel selbst betont ja (vgl. oben S. 10) Katharinas Gleichgültigkeit gegen das Geschichtlich-Institutionelle.)

4) Durch das Streben nach Konzentration der Seele auf Christus und Gott allein. (Ist dieses Streben das Verlangen nach der fruitio Dei, dem Schauen Gottes, nach der Versenkung in ihn, dann ist es allerdings ein Kennzeichen aller Mystik. Ist darunter aber das Ringen des Menschen verstanden, sich unter den Willen Gottes zu beugen und dementsprechend in der Welt zu wirken, dann ist es christliches Gemeingut.)

Erscheint uns diese Charakteristik, die Hügel von der Mystik gibt, nicht eben bezeichnend für ihre historischen Ausprägungen, so ist sie doch wichtig für das Verständnis seiner eigenen Stellung. Denn wir erkennen daraus, daß er in der Mystik das Wesentliche, den Kern und Hauptinhalt des Christentums sieht. Und weiter: soll der Mensch für den tiefsten Sinn des Christentums oder für die Mystik empfänglich sein, so muß er ein Gefühl dafür haben, einen religiösen Sinn, kurz gesagt, ein mystisches Element in seinem Seelenleben, auf das jene Erscheinung wirken kann. Das mystische Element des inneren Lebens ist also die Voraussetzung für die Wirkung der mystischen, wie der geschichtlichen Religion. Hügel selbst spricht das in folgender Form aus: „Der letzte Dienst, den eine solche Mystik leistet, ist der, in der Seele das hochwichtige Bewußtsein von den Vorbedingungen, Elementen und der Verwandtschaft einer allgemein menschlichen Art lebendig zu erhalten, die aller Religion unentbehrlich und gegenwärtig sind, so bestimmt konkret, historisch und institutionell sie auch geworden sein mag. Solche besonderen, charakteristischen Offenbarungen und Einrichtungen, wie wir sie in allen großen geschichtlichen Religionen, und nach Inhalt und Form am Vollkommensten im Christentum und Katholizismus finden, können allein vollkommen die Religion in ihrer Tiefe und Wahrheit enthüllen, bewahren und ausbreiten; aber immer setzen sie eine allgemeine, gewöhnlich dunkle, aber durchaus reale religiöse Empfindung und Erfahrung (sense and experience), tatsächlich eine wirkliche Gegenwart und Wirkung des Unendlichen und Gottes in allen Menschen voraus"[1].

Damit ist das mystische Element in der Religion bestimmt als das von vornherein im Menschen liegende (angeborene) religiöse Gefühl, als die Empfindung des Unendlichen, Göttlichen, die durch die Einwirkung von Geschichte und kirchlicher Institution zur Entfaltung und zu bestimmter Form gelangt.

Das geht auch aus der an Herrmann gerichteten Frage hervor, wie wir denn sonst Jesus erfassen könnten. Hügel erklärt das für unmöglich, „ohne ein sehr reales, obwohl dunkles und allgemeines Gefühl der Religion und der Gegenwart Gottes in uns, an das er (scil. Jesus) appellieren könnte"[2]. Und wieder werden die alten Propheten zitiert, wie hätten sie, ein Jeremia, ein Hesekiel rc., sonst Gott ergreifen können?

Wir werden dem gegenüber offen eingestehen, daß wir nicht wissen,

---

1. II, S. 331 f. 2. II, S. 331.

wie sie ihren Gott fanden (vgl. oben), daß wir vor dem Faktum ihrer Größe stehen und nichts tun können, als es anerkennen. Handelt es sich aber um unseren Glauben und um seine Begründung (welche Frage, wie wir sahen, freilich für Hügel nicht vorhanden ist, darum von ihm auch nicht erkannt und Herrmanns Antwort darauf nicht gewürdigt werden kann), dann muß gezeigt werden, wie Gott sich uns naht, und die Tatsache unseres Lebens als sittlich zwingend erwiesen werden, in der wir Gott finden. Herrmann hat als solche Jesus darzustellen vermocht. Der tiefste Unterschied liegt auch hier darin, daß Hügel der Religion als einer gegebenen Größe ihren Platz im Seelenleben des Menschen anzuweisen sucht (psychologische Methode), während Herrmann ihr Entstehen im geistig-sittlichen Leben des Menschen darstellt und sie als eine von Person zu Person wirkende, also geschichtliche Kraft begründet (geschichtliche[1], systematische Methode). Wer in einem der sogenannten menschlichen Seelenvermögen oder auch in ihrer Einheit den Ursprung der Religion sucht, wird mit Notwendigkeit, wie Hügel, zu der Annahme eines „mystischen Elementes", eines dem Menschen ursprünglichen religiösen Gefühls kommen. Wer dagegen mit Herrmann die Frage nach der Wahrheit persönlichen Lebens und damit die Frage nach der Wahrheit der Religion, nach ihrer Begründung stellt, wird die Religion nicht in einer Anlage des Menschen, die ihm angeboren ist, suchen und finden, sondern in der Geschichte, d. h. in den Erfahrungen seines Lebens, in den Wirkungen lebendiger Persönlichkeiten, in Erlebnissen, die vor seinem klaren sittlichen Urteil ihr Recht behaupten können. Jene Anschauung führt mit Notwendigkeit zur Mystik, die sich ihren Gott selbst schafft. Diese Überzeugung läßt den Menschen auf sich und sein Leben, auf Welt und Geschichte achten und läßt ihn Gott da in persönlicher Macht finden; ihm wird in den Erfahrungen seines

1. Nicht im Sinne historisch-kritisch, sondern persönlich-sittlich. Wenn das auch aus dem Zusammenhang hervorgeht, so betone ich diese Bedeutung des Wortes „geschichtlich" doch noch besonders, damit kein Mißverständnis möglich ist und das, was ich hier „geschichtliche Methode" nenne, nicht mit dem, was ich oben „historische (historisch-kritische) Methode" (S. 5) genannt habe, verwechselt werde. Zusatz: Nachdem ich diese Unterscheidung zwischen „geschichtlich" und „historisch" schon festgelegt hatte, kam die Ende Mai 1911 erschienene Untersuchung Wobbermins über „Geschichte und Historie in der Religionswissenschaft" (Zeitschr. f. Theol. u. Kirche, 2. Ergänzungsheft J. C. B. Mohr, Tübingen 1911) zu meiner Kenntnis. Ich freue mich, auf Wobbermins lichtvolle Arbeit noch an dieser Stelle hinweisen zu können. Ein näheres Eingehen darauf verbietet sich jedoch durch die Aufgabe unserer Darstellung.

Lebens die wunderbare Gabe des Glaubens geschenkt. Wo immer der Herzton der Religion erklungen ist, da hat sie sich so, als Geschenk, bezeichnet, nicht als etwas, was der Mensch von vornherein hat und sich letztlich selbst schafft. Wir kommen später ausführlicher auf diese Fundamentalfrage zurück; für die vorläufige Klarstellung mag das Gesagte genügen.

Wenn auch, wie wir sahen, Herrmanns Problemstellung Hügel vollkommen unfaßlich geblieben ist und, wie wir oben erkannten, bleiben mußte, so hat er doch wohl von Herrmanns Ernst einen starken Eindruck gewonnen. Sonst würde er sich kaum immer von neuem gegen ihn wenden. Denn er kommt im Verlauf seiner Untersuchung nochmals auf ihn zu sprechen und beschäftigt sich besonders mit seiner schon früher besprochenen (vgl. oben S. 11ff.) Darstellung der Mystik. (Verkehr des Christen mit Gott, S. 19–26.) Hügel findet Herrmanns Art, sie zu behandeln, „gönnerhaft" (in a thoroughly patronizing manner), ja, „der wahre, rechte Protestant besitzt, nach Herrmann, scheinbar viel weniger, in Wirklichkeit viel mehr – den kategorischen Imperativ und den Jesus der Geschichte als das doppelte Ein und Alles seiner, der einzig geistigen Religion"[1]. (Wir führen dieses und das Folgende hier an, weil es deutlich Hügels Art und Wesen charakterisiert und uns dadurch ermöglicht, später den Beweggründen nachzugehen, die ihn zur Behauptung des mystischen Elementes veranlassen.) Gegen solchen Anspruch[2] führt Hügel folgendes an:

1) Jesus selbst spreche dagegen, „wenn anders das Christentum wirklich die Religion seines göttlichen Stifters ist, der erklärte, daß wer nicht gegen ihn sei, für ihn sei"[3].

2) Paulus widerspreche dem, er, „der die heidnischen Athener und alle Menschen für die Wahrheit und Erfahrung anrufen konnte, daß wir in Gott leben, weben und sind"[3].

5) Ebenso Johannes; berichte das 4. Evangelium doch, daß „Christus, das wahre Licht, alle Menschen, die in die Welt kommen, erleuchte, ein Licht, welches bis zu dieser Stunde, für die große Mehr-

1. II, S. 333.

2. Daß er Herrmann ganz fern liegt, mag dem Leser unsere kurze Ausführung über seine Problemstellung zeigen, die wir oben gaben. Wir können nicht auf alle Mißverständnisse Hügels eingehen, sondern müssen vor allem auf seine Anschauung von dem mystischen Element in der Religion achten.

3. II, S. 333.

heit, nicht in der historischen Kenntnis des historischen Christus allein bestehen kann"[1].

4) Ebenso Clemens Alexandrinus und Justin der Märtyrer, „die mit Vorliebe tiefe Erfahrungen und Wirkungen Gottes hier und da unter den Heiden fanden"[1].

5) Ebenso Thomas von Aquino, „der im Gefolge des Areopagiten und anderer so lebhaft darauf besteht, daß die Gnade die Natur nicht zerstöre, sondern voraussetze und vollende"[1].

Und nun — wir kommen hier wieder auf einen Punkt, den wir oben schon als beachtenswert bezeichnet haben, daß nämlich Hügel Katholik ist — heißt es: „Solch ein ausschließliches Gemisch von Moralismus und Geschichte (exclusive amalgam of Moralism and History!), ist, wenngleich zweifellos eine sehr ehrenwerte und verständliche Reaktion gegen entgegengesetzte Auswüchse eine armselige (sad) Verarmung des Christentums in seinem wesentlichen, weltweiten, katholischen Charakter"[1]. Doch Hügel kennt auch „protestantische Denker", die nicht so einseitig und eng, die „reicher und ausgeglichener" (more balanced) sind und nun folgen die Namen Eucken, Troeltsch, Siebeck ꝛc., ja, er findet bei ihnen „eine starke Sympathie mit der Mystik im strengen Sinne, als dem sichersten Schutz gegen solche qualvollen Verkürzungen (distressing contractions) (scil. des Christentums) wie die Herrmanns und Albr. Ritschls vor ihm"[2].

Daß in dieser ganzen Kontroverse letztlich die Methode und die Art der Problemstellung ausschlaggebend ist, mag noch der eine Satz zeigen, in dem Hügel die Forderungen aufstellt, die er an eine theologische Arbeit stellt: „So kann kein Religionssystem vollständig und wirklich fruchtbar sein, das nicht (in jeder möglichen Art gesunder Entwicklung, Form und Zusammenstellung) die verschiedenen Seelen und Seelenarten umfaßt, die unter sich ein Maximum klarer Vorstellung und genauen Urteils, und dunkler Erfahrung, wie intuitiver Vernunft darstellen wollen; ein Maximum besonderer Achtung auf das Zufällige (historischer Ereignisse und Personen und statutarischer Handlungen und Meinungen) und allgemeiner Besinnung und Kontemplation und des Hungerns nach dem Unendlichen; der lebenschaffenden (reproductive) Bewunderung und des liebenden Verstehens, und einer gleichsam schöpferischen, wirklich aufbauenden Tätigkeit auf natürlicher Grundlage und in der Natur und anderen Seelen, die durch solche Tätigkeit der höchsten

1. II, S. 333   2. II, S. 333 f.

Eigenschaft, dem reinen Wirken Gottes (pure energizing)[1], sehr nahe kommen"[2]. Wohin ein solcher Weg schließlich führt, das mag eine Äußerung zeigen, die Hügel bei der Besprechung des Verhältnisses von Religion und Wissenschaft tut. (Soweit Hügels Stellung dazu für uns von Wichtigkeit ist, haben wir sie in der Hauptsache schon oben kurz gekennzeichnet.) Er glaubt nicht, daß es möglich sei, der wissenschaftlichen Tätigkeit hier auszuweichen oder sie auf ein sorgfältig abgestecktes Gebiet zu beschränken (wie es nämlich etwa Ritschl und Herrmann, nach seiner Meinung, tun). Vielmehr müsse man „Religion und Wissenschaft wirken lassen als Kräfte derselben Art und derselben Richtung, derselben Klarheit und desselben Endziels"[3]. Das ist deutlich der Weg zur Metaphysik, zur Vermischung und damit zur Schädigung von Religion und Wissenschaft, zu dem Versuch, mit den Mitteln der Wissenschaft die Religion zu beweisen. Wir sahen schon oben, wie ein solches Streben der Mystik stets wesensverwandt ist; die Metaphysik liefert der Mystik die „wissenschaftlichen" Stützen für ihre Stellung, diese leiht jener dafür den Hauch des Geheimnisvollen, der immer wieder die Menschen anlockt, ja, Metaphysik und Mystik gehen oft so sehr ineinander über, daß man sie gleichsetzen kann. So ist auch die Anschauung von dem mystischen Element in der Religion auf dem Boden der Metaphysik erwachsen und kann ihre Entstehung nicht verleugnen. –

Nachdem wir so im Einzelnen festgestellt haben, was Hügel unter dem „mystischen Element" versteht und wie er darin das eigentlich Charakteristische der Religion erblickt, wollen wir die Ergebnisse der Untersuchung zusammenfassen.

Das mystische Element ist für Hügel der Urquell, aus dem alles geistige und religiöse Leben des Menschen fließt, es ist Fühlen, Wollen, Erfahrung, Gemüt, kurz das Persönliche, das dem Menschen gegenüber Geschichte und Institution sein besonderes Gepräge gibt. Es ist eine dunkle, unbestimmte Empfindung des Unvergänglichen und Ewigen im Menschen, die sich nicht in Worte fassen und mit unserem Urteil messen läßt, und doch die Grundtatsache alles inneren Lebens im Menschen. Es ist der Gefühls- und Empfindungsgrund, der, bewußt oder unbewußt, unser Leben und Erleben trägt. Und wieder von anderer Seite betrachtet ist es das Wirken von ewigen, unendlichen Kräften im Menschenherzen, Kräften, die deutlich empfunden und verspürt werden und

1. Damit ist wohl der actus purus der Scholastik gemeint, der auch der Mystik nicht fremd ist. 2. II, S. 366. 3. II, S. 382.

doch nicht vernünftigem Denken und sittlichem Urteil unterworfen sind. Dies geheimnisvolle Element, das überall ist und wirkt und alles geistige Leben trägt und lebendig erhält, ist den Kräften der Geschichte und der Macht der Institution gleichgeordnet, es ist auf sie und jene auf es angewiesen; aber es ist die Vorbedingung für die Wirkung jener und so doch das eigentlich Wertvolle, Grundlegende. Um jenes unbestimmte, aber wirkliche Gefühl und jene Erfahrung zu finden, braucht der Mensch nur auf die Stimme seines Herzens und die Regungen seiner Seele zu achten, dann werden sie ihm immer klarer und strahlender, liegen sie doch im Innersten der Seele verborgen, ein köstlicher Schatz, der dem Menschen in die Wiege gelegt ist. Dieser Schatz muß nur gehoben werden und hier treten Tradition und Kultus in ihr Recht. Und wieder ist dies mystische Element das dem Wesen des Menschen eigentlich Ursprüngliche, das, was dem Flug seines Geistes und seinem Trieb zur Spekulation entspricht, es ist darum der Krone philosophischer Arbeit, der Metaphysik, eng verbunden und verwandt. So ist das mystische Element schließlich das, was überall ist und sich doch nicht fassen und begreifen läßt, was in allem wirkt und sich regt und doch nicht in Formeln begriffen werden kann, es ist dem Leben gleich, das uns täglich umflutet, das unser Glück und Leid ausmacht und das sich doch nicht ergründen und in Worte fassen läßt. Und weil die Religion in dem Erleben dieses Unfaßbaren und doch Wirklichen, dieses Unendlichen und doch Gegenwärtigen besteht, in dem Fühlen, Empfinden und ahnenden Verstehen ewiger Mächte, darum ist sie hier heimisch, darum ist das mystische Element der eigentliche Mutterboden für ihr Leben.

Wenn wir damit der Aufgabe gerecht geworden sind, eine Gesamtanschauung davon zu gewinnen, was Hügel unter dem mystischen Element der Religion versteht, so wollen wir jetzt versuchen, den Beweggründen nachzuspüren, die ihn zu seiner Überzeugung geführt haben. Gelingt uns das auch nur in etwas, dann sind wir der Möglichkeit, seinen Versuch zu beurteilen, näher gerückt.

Seinen Ausgangspunkt nimmt Hügel, wie wir bei der Betrachtung der geschichtsphilosophischen Einleitung seines Werkes sahen, von der Überzeugung, daß die Religion eine gegebene Größe, etwas im letzten Grunde überall und zu allen Zeiten Gleichartiges ist. Diese einheitliche Erscheinung muß untersucht werden, man muß ihren einzelnen geschichtlichen Ausprägungen sorgsam und mit verstehendem Sinn nachgehen, dann lernt man sie erfassen und in ihrem tiefsten Wesen fühlen. Dieser Ausgangspunkt ist für das Verständnis Hügels sehr wichtig. Von ihm

aus läßt sich allein seine Arbeit (wir haben es hier natürlich nicht mit dem biographischen, sondern nur mit dem allgemeinen Teil zu tun) verstehen und würdigen. Wir sahen schon oben, daß diese seine Stellung durch seine Zugehörigkeit zur katholischen Kirche, die durchaus innerlicher und tiefer Art ist, bedingt wird. Denn das Vorhandensein der katholischen Kirche bürgt ihm für die Wahrheit der Religion, die Frage danach ist damit für ihn erledigt. So beginnt seine Untersuchung auch nicht, wie wir vielleicht erwarteten, mit dieser Frage, sondern es handelt sich dabei nur darum, die Religion in ihren mannigfachen Erscheinungen ins Auge zu fassen und daraus ihren Kern und ihr tiefes Leben zu erkennen.

Den Schlüssel dazu findet er in dem Gemütsleben des Menschen mit seinen verschiedenen Kräften und Regungen. Sie haben sich immer in der Geschichte der Menschen ausgewirkt, sie haben sich ihre eigenen Formen und besonderen Lebensgestaltungen geschaffen. Wer in dieser Geschichte forscht, dem werden sich in der Hauptsache 3 Mächte zeigen, die, deutlich von einander getrennt, bestimmte Seiten des menschlichen Geistes hervortreten lassen. Als das Element der Sinneswahrnehmung, als das Element des Denkens und als das Element des Gefühls und Willens lassen sie sich beschreiben. Wie in allem Leben des Geistes, so treten sie auch in dem Leben der Religion hervor, alle gleichberechtigt und doch alle so verschieden: Kultus, Geschichte, Erfahrung und Empfindung. Wer sie mit einander vergleicht und gegeneinander abwägt, der wird sehen, wie Kultus und Institution in der Geschichte wechseln und nirgends einander gleichen, wie das geschichtliche Element, wie die Ereignisse und Schicksale, in denen Menschen Gott fanden, nie dieselben sind und daher die Frommen verschiedener Zeiten und Völker trennen. Aber er wird auch eines finden, was im Grunde immer dasselbe war und ist, das, was das innere Leben früherer Menschen dem der heutigen gleichmacht; es ist Gefühl, Empfindung, intuitive Erfahrung, mit einem Wort das mystische Element. So erscheint diese Kraft als das sich ewig Gleichbleibende, das Menschenherzen verbindet, das in allem lebt und wirkt. Und damit ergibt sich der eigentümliche Wert und die besondere Bedeutung des mystischen Elementes, es ist das eigentlich Lebensvolle, Lebenschaffende, das menschlich-geistige Tätigkeit ermöglicht und erhält, es ist das Ur-Element alles menschlichen Seins und Werdens, das Ur-Element aller Religion. Damit ist ihm ein alles überragender Wert zugestanden und damit die Aufgabe gestellt, gerade es recht verstehen und würdigen zu lernen. So wird Hügel durch die

Art, wie er das Religionsproblem stellt, zu seiner Darlegung des mystischen Elementes der Religion als der Grundlage und des Kerns aller Religion veranlaßt.

Dazu wirkt eine andere Tatsache mit. Hügel findet in unserer heutigen Religionsauffassung weithin verkehrte und irreführende Anschauungen herrschend. Die Religion werde vielfach bloß als ein System von Pflichten verstanden, das erfüllt werden müsse; gegen diese moralische und die damit verbundene rationalistische Verflachung des religiösen Lebens muß er sich ebenso wenden, wie gegen die das Geschichtliche einseitig betonende und einzelne historische Ereignisse verabsolutierende Richtung der Theologie. Er will zurückführen zu den Quellen, aus denen ursprünglich und stark die Religion sprudelt, zu Gefühl, Empfindung und Erfahrung. Sie allein erhalten das religiöse Leben frisch und kräftig, darum müssen sie wieder aufgedeckt werden, sodaß jeder daraus schöpfen kann. So erwächst Hügel seine Aufgabe aus der Lage des religiösen Lebens und Verständnisses der Gegenwart, wie sie sich in seinem Geist wiederspiegelt: Der Verflachung der Religion durch einseitige Betonung moralistischer und historischer Gesichtspunkte gilt sein Kampf, ihr gegenüber will er dem dunklen, unbestimmten, aber wirklichen und kräftigen Gefühl, dem Urelement religiösen Lebens wieder zu seinem Recht verhelfen.

Unterstützt wird dieses Bemühen durch sein metaphysisches Verständnis. Von der Arbeit an Sachen und Dingen, von der wissenschaftlichen Erforschung von Tatsachen und Erscheinungen gilt es vorzudringen zu dem Sinn und der eigentlichen Bedeutung alles Seins und Geschehens. Nach der Zeit der Technik und Naturwissenschaft heißt es jetzt wieder auf den Grund der Ereignisse in Welt, Geschichte und Leben dringen, dem nachsinnen, es enträtseln und, wo das nicht möglich ist, es wenigstens empfinden. Und hier sieht er schon mancherlei Ansätze, verheißungsvolle Anfänge, hier begegnet er manchem Gleichgestimmten. Die rechte Philosophie findet den wahren Sinn des Lebens in der Tiefe des menschlichen Geisteslebens, in dem starken, unaussprechlichen Empfinden unendlicher Werte. Das soll sie nun auch als echte Wissenschaft behaupten, das mit wissenschaftlichen Mitteln erweisen. In einem starken metaphysischen Trieb erwächst Hügel ein Helfer in seinem Unternehmen.

Können wir so verschiedene Punkte aufzeigen, die Hügel zu seiner Untersuchung veranlaßt haben, so ist doch im letzten Grunde eines ausschlaggebend und entscheidend: *ein tiefes religiöses Streben.* Er ist sich dessen deutlich bewußt, daß Religion letztlich nicht aus Kultus und Tra-

dition bestehen, daß sie nicht Überliefertes, Angelerntes und dem Menschen Fremdes sein könne, sondern daß sie in eigener Erfahrung, in tiefem Gefühl selbst erwachen müsse; ihm ist es klar, daß sie nicht Last und Druck, nicht Gebot und Gesetz, nichts neben dem anderen Leben herlaufendes bedeuten könne, sondern vielmehr das Leben selbst, Lebenskraft, Lebensfreude, die wirkt und schafft. Daß er nun diese Lebensmacht, die Religion, im Wesen des Menschen, in seiner psychologischen Organisation suchen und sie dort, in Gefühl und Empfindung als dem eigentlich Menschlichen und Großen finden muß, ist uns im Laufe unserer Darstellung klar geworden. Wir haben uns hier noch nicht mit diesem Versuch auseinanderzusetzen, sondern stellen nur als Schlußergebnis die Tatsache fest, daß ein echt religiöses Streben und eine tiefe religiöse Sehnsucht Hügel dazu veranlaßt haben. Damit ist der letzte und eigentliche Beweggrund aufgedeckt, der ihn zu seiner Auffassung von dem mystischen Element in der Religion und zu seiner Darstellung geführt hat.

b) Nathan Söderblom.

Wir wenden uns zu einem anderen Versuch, die Mystik als den Kern der christlichen Religion zu erweisen. Dabei werden wir freilich sofort den Unterschied merken, der diesen Versuch von Hügels Darstellung scheidet, und werden einen Gebrauch des Wortes „Mystik" finden, der uns vielleicht befremdet, aber auf jeden Fall einer eingehenden Prüfung wert ist. Gerade durch die Gegenüberstellung zweier durchaus verschiedener, aber in ihrer Art gleich bedeutsamer Untersuchungen über das Mystische in der Religion, die oft nur den gleichen Namen gemeinsam haben, werden wir von der Schwierigkeit unserer Aufgabe, zugleich aber auch von ihrer Notwendigkeit überzeugt. In ganz anderer Weise, als wir es bei Hügel gesehen haben, unternimmt es Nathan Söderblom in seinem Buch „Religionsproblemet inom Katolicism och Protestantism"[1] die Mystik oder, besser gesagt, das, was er darunter versteht, als den wesentlichen Inhalt des Christentums, und zwar gerade des protestantischen Christentums nachzuweisen. Er gibt uns ein Bild von dem Modernismus in der katholischen Kirche aller Länder, indem er die hervorragendsten Vertreter dieser Geistesrichtung und ihre Hauptwerke schildert und beurteilt. So werden wir mit Newman, Loisy, Tyrrell, von Hügel u. a. und an der Hand der einzelnen Beispiele mit Wesen und Kern

1. 2 Bde. Stockholm 1910, Hugo Gebers Verlag.

des Modernismus bekannt gemacht. Söderblom bespricht dann die Stellung der Kirche zu dieser Erscheinung – das Religionsproblem in der katholischen Kirche –, um zuletzt die Anschauungen und Urteile, die er im Laufe seiner Darstellung und in der Auseinandersetzung mit den Überzeugungen der Modernisten ausgesprochen hat, zusammenzufassen und die Frage des Religionsproblems in der evangelischen Kirche aufzuwerfen und zu beantworten. Wir können hier natürlich nur auf das eingehen, was für unsere Aufgabe in Betracht kommt, auf Söderbloms Anschauung von der Mystik in der Religion, wir werden dabei aber doch seine Problemstellung („Das Religionsproblem") und seine Antwort auf die religiöse Frage der Gegenwart in der Hauptsache kennen lernen. Erblickt er doch in der richtigen Beurteilung der Mystik, und zwar in der Unterscheidung zwischen „Persönlichkeitsmystik" und „Unendlichkeitsmystik" die „wichtigste Distinktion der gesamten höheren Religionswissenschaft überhaupt". (Nach einer persönlichen Mitteilung.)

Es ist ein glückliches Zusammentreffen, daß Söderblom diese, seine Grundstellung zum großen Teil in einem Kapitel darlegt, das der Besprechung der Anschauung Hügels von dem „mystischen Element in der Religion" gewidmet ist und eine Auseinandersetzung mit Hügel einerseits und mit Herrmann andererseits bringt[1]. Dadurch wird uns unsere Aufgabe erleichtert, werden wir doch so auf manche Gedanken stoßen, die uns aus der bisherigen Untersuchung bekannt geworden sind.

Nachdem Söderblom eine Charakteristik Hügels gegeben hat, bespricht er die von ihm aufgeworfenen Fragen nach dem Verhältnis von Moral, Mystik, Philosophie und Religion. Er geht zunächst auf die Bedeutung der Mystik ein und nimmt hier seinen Ausgangspunkt von Kant. Für den sei das Wort „Mystik" gewiß ein Greuel gewesen und doch lasse es sich auf seine Religionsauffassung anwenden. Das Bemerkenswerte daran sei nicht das Postulat Gottes und der Unsterblichkeit, sondern die Ehrfurcht vor der unbedingten Majestät des Gewissens. Die Tatsache der Anerkennung einer unbedingten Forderung, des kategorischen Imperativs lasse sich nicht rational machen und als notwendig begreifen und doch werde sie von jedem ernsten Menschen zugegeben.

---

1. Kap. IX. „Friedrich von Hügel. Zugleich ein wichtiges Kapitel von der Mystik." Ich bemerke übrigens, daß mir Söderbloms Werk erst längere Zeit nach der Beschäftigung mit Hügels Arbeit bekannt wurde, sodaß meine Darstellung der Anschauungen Hügels durchaus unabhängig von der Söderbloms ist. Im ganzen finde ich sie durch Söderblom bestätigt; nur bringt seine, von der meinigen verschiedene Fragestellung natürlich Unterschiede mit sich.

Damit sei ein irrationales Moment im Leben anerkannt und zugleich das Gebiet bezeichnet, auf dem die Religion heimisch sei. „Was aber ist Mystik, wenn nicht das Anerkennen eines irrationalen oder überrationalen, über die menschliche Vernunft reichenden Momentes im Dasein?"[1] fragt Söderblom. Für ihn bedeutet also das Anerkennen eines Übervernünftigen, Irrationalen Mystik. Das zeigt auch seine Anschauung, daß die „Mystik des Kantischen Religionsbegriffs im Gewissensleben liegt"[1]. So bedeutsam ihm nun diese Religionsanschauung auch erscheint und so sehr er ihren sittlichen Ernst würdigt, sie ist doch zu eng und einseitig. Denn sie läßt keinen Raum für Gebetserfahrung und heimliche Gemütsbewegungen, für Versenkung und Betrachtung, die Zeichen aller „charakteristischen" Religion. (Söderblom schließt sich hier Euckens Unterscheidung zwischen „universeller" und „charakteristischer" Religion an.) Und doch hat auch Kants Religion ihr Mysterium; das ist das Wunder des Gewissens, das an einer überweltlichen Realität teil hat. Deshalb glaubt Söderblom sich berechtigt, von der „Mystik" Kants zu sprechen und das Wort überhaupt in dem Sinn der wunderbaren Tatsache sittlicher Einsicht und religiöser Überzeugung im Menschenherzen anzuwenden. Er leitet also von dem Wort „Mysterium", womit er das Geheimnis sittlichen und religiösen Lebens im Menschen kennzeichnet, das Wort „Mystik" ab, das ihm zur Bezeichnung all der Erscheinungen dient, die mit jenem Leben in Berührung stehen.

Dieser Sprachgebrauch scheint ihm nicht willkürlich zu sein, sondern durchaus berechtigt, berechtigt durch die Geschichte. Er weist auf die geschichtliche Tatsache hin, daß die lutherischen Dogmatiker von der „unio mystica" sprechen, wenn sie einen wichtigen Bestandteil des religiösen Erlebnisses bezeichnen wollen und daß sie damit durchaus in Luthers Geist handeln. Denn dieser Begriff sei nicht ein überflüssiges Überbleibsel aus der alten Dogmatik, sondern ein echter Bestandteil evangelischen Christentums, soweit sich seine Mystik an Sündenvergebung und Rechtfertigung anschließe. Freilich komme die Mystik im Protestantismus vielfach zu kurz und doch habe auch die christliche Religion ein „Mysterium, eine Mystik, eine Heimlichkeit, von der ein Außenstehender und Uneingeweihter mit all seiner Einsicht und Vernünftigkeit doch spricht, wie der Blinde von der Farbe"[2]. Hügel habe mit Recht darauf hingewiesen, wie keine Religion Kontemplation und Askese entbehren könne und wie sie sich überhaupt für alle geistigen Fähigkeiten

1. II, S. 240. 2. II, S. 241.

und Gaben, für alle Bereicherung und Vertiefung durch Gefühl und Gemüt offen und empfänglich halten müsse. Die weite Welt geistiger Möglichkeiten und Kräfte von Christentums wegen zu verschmähen, sei eine „hochadlige Vornehmheit" eines Ritschl und Herrmann. Das Wichtigste aber sei, zu erkennen, daß das **Christentum** seine Mystik für sich **habe**, nämlich die **lebendige Gewissensmystik** (samvetslifvets mystik). Mystik bezeichne die Heimlichkeit, das Wunder in der Religion, soweit sie sich in dem sittlich-religiösen Leben des Menschen abspiegelt. Damit sei nicht gesagt, daß dies religiöse Leben von selbst im Menschenherzen entstanden sei, ohne Vermittlung, ohne Einfluß von außen. Vielmehr sei das **Mysterium** das **Objektive**, die Mystik das ihm entsprechende **Subjektive**, die Erfahrung, die das Unergründliche in der Menschenseele bewirke. „Das Mysterium, die Offenbarung, kann ihr Werk vollbringen und für den Menschen wirklich werden — das ist die wichtige Hauptsache — ohne daß das Gemüt in Erregung (dallring) versetzt und das innere Leben in einer Weise organisiert wird, welche wiedergegeben werden kann —, oder nicht wiedergegeben werden kann — in der Form besonderer religiöser Erlebnisse. Wenn das Mysterium eine bestimmte Fortsetzung und Ausprägung im Seelenleben erhält, haben wir das Recht, von Mystik zu reden[1]. So sind also nach Söderblom besondere Gemütszustände und Gefühlserregungen (Ekstase 2c.) als Vorbedingung der Mystik nicht erforderlich und ihr nicht wesentlich. Vielmehr wird sie da gefunden, wo in einem Menschenherzen Ewigkeitskräfte lebendig werden, wo sich die Stimme des Gewissens regt und ein Menschengemüt ängstlich und besorgt, aber auch froh und frei macht. Da eine solche Tatsache etwas ganz Persönliches, Verborgenes, Geheimnisvolles ist (Mysterium), redet Söderblom hier von Mystik. Er leitet also, wie wir schon oben sahen, dieses Wort von jenem **inhaltlich** ab und läßt dadurch seinen Gebrauch bestimmen[2].

Im besonderen wird das charakteristische Mysterium des Christentums durch zwei Punkte bezeichnet: Gewissen und Geschichte. Die Tatsache der Anerkennung einer unbedingten Forderung, wie sie Kant klargemacht hat, die Erscheinung einer unbestreitbaren, unbegreiflichen starken Kraft, die zur Liebe treibt und Liebe erleben läßt, ist im Christentum aufs stärkste betont und bildet einen Zentralpunkt seines Wesens. (Das

1. II, S. 243.

2. Daß die 2 Worte **sprachlich** zusammengehören, steht ja außer Frage; aber ihre **inhaltliche** Beziehung, um die es sich hier handelt, steht zur Diskussion. Wir werden darüber später, bei der Beurteilung, handeln.

Wort „Vergebung" bezeichnet am besten den Kern christlicher Mystik. Denn das Wort „Liebe" „kann in die Sphäre der Naturreligion herabgezogen werden. Das ist aber unmöglich mit Vergebung"[1].) Dazu tritt das Mysterium der Geschichte, die Wirkung, die gewaltige Persönlichkeiten auf uns ausüben. Dem Christen ist die Bibel das bedeutsamste Stück der Geschichte und in ihr wieder Jesus, der den Höhepunkt göttlichen Lebens in der Geschichte bedeutet. So sind Gewissen und Geschichte die zwei Grundmächte, die die Eigenart des Christentums ausmachen, die in Wirklichkeit immer eng mit einander verbunden sind. Christliche Mystik ist demnach Gewissens- und Geschichtsmystik.

Das hat, nach Söderblom, auch Hügel nicht erkannt und deutlich gemacht, er hat nicht gezeigt, wie der einzelne Mensch, der rechte Mystiker in seiner Aufgabe, zu der er sich berufen weiß, seine Lebendigkeit findet, nicht in Selbstkultur und Selbstbetrachtung allein. Gerade das Moment der Berufung ist ausschlaggebend für die rechte Mystik, „für den Einzelnen ist Geschichtsmystik Berufsmystik"[2]. In dem Gehorsam gegen den Beruf, gegen die Lebensaufgabe, in der Gottes Wille erkannt wird, liegt das Wesentliche der Mystik, nicht in psychischen Phänomenen und irgendwelchen besonderen Gemütserregungen. Und hier spricht Söderblom selbst aus, was wir oben schon andeuteten und wohl auch aus dem Mitgeteilten von selbst klar geworden ist: „Jeder merkt, daß wir uns hier in Bahnen religiöser Mystik bewegen, welche von Hügel fremd sind oder welche eine andere Linie darstellen als die, in der er und seine Religionsauffassung zu Hause sind"[3]. Söderblom erkennt also selbst deutlich den Unterschied seiner Inhaltsbestimmung des Wortes „Mystik" von der Hügels und spricht das offen aus. Das müssen wir im Auge behalten.

Und nochmals hebt Söderblom hervor, daß „lebendige Gewissensmystik und Berufs- oder Geschichtsmystik einen ausgeprägteren christlichen Charakter haben" als „the prayer of quiet, oratio mentalis" „und andere eigentümliche Seelenzustände", worin viele ihr Wesen erblicken. „Die Mystik besteht nach protestantischer Auffassung wesentlich in dem Bewußtsein der Zugehörigkeit zu Gottes Leben"[3].

Interessant ist es, zu hören, was Söderblom über Hügels Beurteilung Herrmanns sagt. Wenn Hügel Herrmanns Stellung als eine „positivistische Objektivität im Gegensatz zu allen subjektiven Erfahrungen und Gefühlen", als „einen antimystischen Radikalismus" auffasse,

---

1. II, S. 245. 2. II, S. 247. 3. II, S. 248.

so lasse er sich von Herrmanns Worten irreführen. Denn Herrmann habe schon im „Verkehr des Christen mit Gott" und später noch deutlicher seine Religion als „Christusmystik" zu erkennen gegeben. Er selbst scheue zwar das Wort Mystik, aber man könne es doch auf seine Auffassung anwenden, in der „das Göttliche des Gewissenslebens in einer Weise herrsche, die die konkrete Wirklichkeit der Offenbarungsgeschichte und besonders ihre Christusgestalt zeitlos sublimiert werden läßt in des inneren Lebens Heiligtum"[1]. So sei Herrmann nicht der Vorwurf Hügels zu machen, daß er in übertriebener Objektivität die Geschichte allein gelten und das subjektive Gefühl unbeachtet lasse, sondern eher liege die Besorgnis nahe, daß Herrmann „Christus aus der Geschichte löse, als den ewig Gegenwärtigen, und zwar so energisch, daß der Charakter des Christentums als geschichtlicher Offenbarung in Gefahr gerate"[1]. Im ganzen wird Herrmanns Religionsauffassung bezeichnet als „von dem Christuserlebnis verklärte Gewissensmystik", die „eine mit protestantischer Einseitigkeit gegen die allgemein religiöse Mystik behauptete, moderne, nachkantische Fortsetzung von der Christusmystik ausmacht, welche die wirkliche Religion des Urchristentums bedeutete"[1]. Und doch gilt davon — und hier trifft Söderbloms Urteil doch wohl mit dem Hügels zusammen: „Herrmanns absolutes und scharf sonderndes Vorgehen verschmäht ungebührlich alle wertvollen Hilfsvorstellungen, den ganzen Reichtum von Gottes Handlungsweise und des Menschenherzens mannigfaltige Geschichte"[1]. Aber der Macht dieser Anschauung kann sich Söderblom, wie wir es auch bei Hügel sahen, nicht entziehen; denn er schließt diese Auseinandersetzung mit dem Satz: „Das Abrupte in einer solchen Theologie läßt sich wohl einsehen. Ein anderes aber ist es, sich zu fragen: Ist das, was Herrmann unverdrossen schildert und verkündet, nicht doch das Wesen des Christlichen?"[1]

Wir halten hier einen Augenblick stille, um uns einige Fragen vorzulegen, die uns bei dem, was wir soeben gehört haben, aufgestiegen sind. Was ist denn nun eigentlich „Mystik"? Bei Hügel fanden wir die Gefühls- und Gemütsgrundlage alles geistigen Lebens, die dunkle, unbestimmte, aber sichere Erfahrung unendlicher Kräfte damit bezeichnet; hier wird nun von Gewissens-, Berufungs-, Geschichtsmystik gesprochen, sie wird als die Mystik *κατ᾽ ἐξοχήν* verstanden, und wir hören von „Christusmystik" und gar von Herrmann als einem Mystiker reden? Worin dort das Wesen der Mystik gesehen wird, erscheint hier als nebensächlich, und was hier als ihr Kennzeichen angegeben wird,

1. II, S. 250.

ist dort überhaupt nicht Gegenstand der Untersuchung. Wenn der Leser einen ähnlichen Eindruck von unserer vergleichenden Untersuchung erhalten hat, wie ihn diese Fragen wiedergeben, dann sind wir einen Schritt weiter gekommen in unserer mühsamen Arbeit: wir sind der Erkenntnis näher gekommen, wie notwendig eine Beurteilung des verschiedenen Gebrauchs des Wortes „Mystik" ist. Daran wollen wir uns später erinnern. –

Söderblom wendet sich von der Besprechung der Mystik und der Darstellung seiner Auffassung von ihr zu der Bedeutung der Person Christi und der Moral für die Religion. Er weist auf die zentrale Stellung des Gewissens und damit des Sittlichen in der christlichen Religion hin, wie wir es schon oben sahen. Eines merkwürdigen Widerspruchs macht er sich aber schuldig, wenn er einerseits, wie Hügel, Herrmanns Einseitigkeit zurückweist, der nur Christus als Offenbarung Gottes gelten lasse, eine Anschauung, die vor der Religionsgeschichte nicht bestehe, und anderseits doch Jesus nicht nur die Bedeutung eines Höhepunktes religiöser Entwicklung zuschreibt, sondern seine Einzigartigkeit hervorhebt. Der Unterschied zwischen christlicher Religion und außerchristlicher Frömmigkeit sei nicht ein Gradunterschied, sondern ein Artunterschied. Damit ist doch ein Unterschied zwischen religionsgeschichtlicher und systematischer Betrachtungsweise gemacht, wie ihn gerade Herrmann fordert. Niemand wird Söderblom freudiger zustimmen als er, wenn es heißt: „Man kann all das Große und Wunderbare in der Welt der Religion würdigen und doch sehen, wo allein die köstliche Perle zu finden ist". Und: „Und macht man vollen Ernst mit dem Bedürfnis der Religion nach Autorität und der Notwendigkeit, daß diese Autorität eine Person sei, dann begegnen sich hier eine historische Einsicht und eine religionspsychologische darin, Christus eine ganz ausschließliche Stellung zuzusichern"[1]. Wie man diese Sätze schreiben und doch Herrmann, der dasselbe immer wieder gefordert hat, Enge und Einseitigkeit vorwerfen kann, ist mir ein Rätsel. Nur eine Beobachtung kann zu seiner Lösung helfen, nämlich die, daß auch Söderblom, obwohl er Herrmann besser zu würdigen versteht als Hügel, doch nicht, gleich Hügel, erkennt, worauf es Herrmann im Grunde ankommt: eine Begründung der Religion zu geben, zu zeigen, wie ein Mensch unserer Zeit ein Christ sein kann, der sich der Wahrheit, des sittlichen Rechtes seiner religiösen Überzeugung bewußt ist. So oft Söderblom auch dieser Kernfrage nahe kommt, wie viele seiner Äußerungen zeigen, er scheint

1. II, S. 252.

sie doch nicht in ihrer ganzen Tragweite und Bedeutung erfaßt zu haben und von ihr durch andere Fragen abgelenkt worden zu sein.

Wie steht es nun mit den Einwänden, die er gegen Herrmann macht? In der Hauptsache können wir hier auf die kurze Beurteilung verweisen, die wir oben von Hügels Aufstellungen gegeben haben (vgl. S. 14ff.). Nur eines muß hier noch besonders besprochen werden, die Befürchtung, Herrmann löse Jesus aus der Geschichte, mache ihn zu einem „ewig Gegenwärtigen" (es ist mir nicht klar geworden, ob Söderblom damit etwa ein „Prinzip", „Ideal" oder ähnliches meint) und verflüchtige damit das Wesen des Christentums als geschichtlicher Offenbarung. (Ein Einwand also, der dem Hügels ziemlich entgegengesetzt ist!) Diese Befürchtung ist, soweit ich sehen kann, hinfällig; wer sie hegt, kann Herrmann letztlich doch nicht richtig verstanden haben. Denn gerade er hat es sich zur Aufgabe gesetzt, zu zeigen, wie der geschichtliche Jesus, d. h. der Jesus der Evangelien Herr über eine Menschenseele und ihr Erlöser werden könne. Er hat immer von neuem klarzumachen versucht, wie eine Persönlichkeit vergangener Zeit für einen Menschen der Gegenwart eine Tatsache seines Lebens werden könne, und zwar nicht, indem er dies Personleben zu einem Ideal oder religiösen Prinzip verflüchtigt, sondern durch den Nachweis, wie gerade das Bild persönlichen Lebens, das der Geschichte angehört, auf ein Menschenherz richtend und befreiend wirken kann[1]. Wer immer und immer wieder von dem „Bild eines Mannes, das uns aus den Büchern des Neuen Testaments entgegentritt"[2] und von „der Person Jesu, wie sie aus der Überlieferung des Neuen Testaments hervorleuchtet"[3], spricht, der sollte gegen das Mißverständnis gesichert sein, als entwerte er die Geschichte.

Wir übergehen Söderbloms Besprechung der Metaphysik in der Theologie, da für seine Stellung zur Mystik, wie er sie versteht, seine Beurteilung der Metaphysik keine Rolle spielt, soweit ich sehen kann. (Im Gegensatz zu Hügel.) Wichtig ist dagegen wieder für unsere Un-

---

1. Zu vergl. wieder: Warum bedarf unser Glaube geschichtlicher Tatsachen? siehe oben S. 15 Anm.

2. Z. B. in der Schrift „Der evangelische Glaube und die Theologie Albrecht Ritschls". 2. Aufl. S. 29. N. G. Elwertsche Verlagsbuchhandl. Marburg 1896.

3. Z. B. in der Schrift „Der Glaube an Gott und die Wissenschaft unserer Zeit". S. 31. J. C. B. Mohr, Tübingen 1905. Diese Beispiele ließen sich noch beliebig vermehren. Ich begnüge mich mit den gegebenen Hinweisen.

tersuchung sein Schlußurteil über Hügel, weil er dort seine Anschauung noch einmal zusammenfassend und zusammenhängend darlegt. In vier Punkten bespricht er seine Einwände gegen Hügel.

1) Hügel hat in seiner Religionsauffassung keinen Raum für die Propheten und die Geschichte. Er kommt nur ganz wenig auf die Geschichte und ihre großen Gestalten zu sprechen, er findet Gottes Reich nicht in ihnen, sondern in der Kirche, und wenn er von der Geschichte als Gottes Werkstatt spricht, so ist das für ihn nur ein übernommener Satz, keine Quelle der Betrachtung, Andacht und Begeisterung. Und doch ist die Mystik gerade hier heimisch. Denn sie bedeutet ja nicht irgend welche Selbstbetrachtung oder Versunkenheit, sondern das Wunder göttlicher Kraft und Hilfe, das den Menschen befähigt, über sich selbst hinauszuwachsen und sich unter Gottes Willen, auch den unbegreiflichen, zu beugen.

2) Hügel wird der Bedeutung Christi nicht vollständig gerecht. Jesus bedeutet ihm nur einen Höhepunkt in der religiösen Entwicklung, dem man zustreben muß. Aber für die eigenartige, persönliche Macht, die seine Gestalt auf den Menschen ausübt, hat er keinen Blick. Damit hängt zusammen, daß Hügel die Tatsache der Berufung nicht recht zu würdigen weiß.

3) Hügel hat kein Verständnis für Luther und seine ursprüngliche Größe. „Ich weiß einen deutschen Mystiker, der hieß Martin Luther. Er hatte seine Seele mit Mystik, mit „Eyn deutsch Theologia", mit dem heiligen Bernhard und Tauler genährt"[1]. „Die christliche Mystik bekam durch Luther einen neuen, streng einheitlichen und genuin evangelischen, das will sagen im Kernpunkt ethisch bestimmten Charakter." Er stellt eine „klar entfaltete Blüte dessen dar, was sich in der mehr ethisch angelegten Mystik geregt hatte"[2]. Die lutherischen Dogmatiker haben darum ihren Meister recht verstanden, wenn sie in ihr System einen locus von der unio mystica aufnahmen; denn der bedeutet nicht ein altes Überbleibsel, sondern „in prinzipieller Übereinstimmung mit Luthers Religion eine der Sündenvergebung, Kindschaft und Berufungsüberzeugung entsprechende innere Erfahrung von Gottes lebendiger Nähe"[2]. Denn für jene Dogmatiker bedeutet das „Mystische" einen innerlichen Reichtum, nicht psychische Eigentümlichkeiten oder Ähnliches, und ebenso ist die unio mystica oder substantialis durchaus ethisch-religiös gemeint, nicht physisch-magisch. Das wird an dem Bei-

1. II, S. 271, von mir gesperrt. 2. II, S. 273.

spiel des Hollaz gezeigt, der sich auch auf Luther beruft. Des letzteren Wort: „Wenn wir Christi klares Zeugnis haben, so laßt uns zu ihm gehen und unsere Wohnung in ihm nehmen" (Auslegung des 51. Psalms), bezeichnet das Wesen der Mystik. Sie beweist ihr Recht durch ihre Wirkungen, Glaube und Liebe, die die einzelnen Glieder der Kirche untereinander verbinden. Auch ist sie nicht etwas für sich Dastehendes, sondern sie bedeutet dasselbe, was Rechtfertigung, Wiedergeburt ꝛc. ausdrücken wollen: ein neues Leben in Gott, nur von einem besonderen Gesichtspunkt aus[1].

Mit diesen Ausführungen hat Söderblom dreierlei zum Ausdruck bringen wollen:

a) „Die lutherische Lehre von der mystischen Vereinigung steht im Zusammenhang mit der allgemein religiösen Mystik", besonders wo diese „eine besondere ethische Ausprägung" in der Richtung gewinnt, die „in Luther zu einem mächtigen Durchbruch gelangt ist"[2].

b) „Die unio mystica ist nicht, wie Ritschl meinte, ein nicht ausgerottetes Überbleibsel unevangelischer Frömmigkeit, sondern sie steht in unmittelbarem Zusammenhang mit der zentralen Heilserfahrung der Reformation."[2]

c) „Herrmann hat dem Wesen dieser evangelischen Christusmystik eine außerordentlich wertvolle Zuspitzung gegeben, aber mit einer spröden Ausschließlichkeit, die dem Reichtum der Wirklichkeit nicht gerecht wird."[3]

4) Hügels Mystik läßt nicht Raum genug für die vollkommene Selbstvergessenheit. Damit ist eine Haltung des Menschen gemeint, die sich wirklich der gestellten Aufgabe, dem Dienst der Liebe so widmet, daß ihm gar keine Zeit bleibt, an sich selbst zu denken. Diese Demut erwächst nur in der Seele, die nach Joh. Arndt dem Auge gleicht, das alles sieht, nur nicht sich selbst (vgl. die ähnlichen Ausführungen Luthers über die Demut in dem „Lobgesang der hl. Jungfrau Maria, genannt das Magnificat, verdeutscht und ausgelegt" von 1521). Und dann weiß Söderblom herrlich die echte, rechte Mystik in ihrem Unterschied von der falschen zu schildern; wir müssen uns das für unsere Beurteilung merken: „So lange irgend ein, auch nur das allergeringste Teilchen Selbstkultur oder Gottesgenuß in der Herzenswelt einen beherrschenden Platz einnimmt,

---

1. Wir werden auf die Fragen „Luthers Mystik", „unio mystica und ihre Bedeutung in der altprotestantischen Dogmatik" u. s. f. in unserer Beurteilung einzugehen haben, hier handelt es sich zunächst um die Anschauung Söderbloms.

2. II, S. 280. 3. II, S. 281.

bleibt das ein anderer Geist der Frömmigkeit. Aber wenn die Aufgabe, die Wahrheit, die Liebe die große, fordernde Macht bleibt, die das Leben ergreift — im selben Augenblick, im selben Maße — Leben wird, ein höheres Leben, ein Teilhaben an ewigem Leben, dann wird etwas von dem Geist verspürt, der in Jesus und Paulus lebt und der in ganz anderer Weise menschlich anziehend, frisch und mit den Menschen solidarisch ist, als eine Mystik anderer Art. Wer sein Leben verliert, der wird es gewinnen. Das gelingt nicht durch irgend welche Kasteiungen oder noch so mühevolle Aufopferung im Dienst der Barmherzigkeit, sondern allein dadurch, daß man sich gefangen nehmen läßt durch die Größe und dringende Frage der christlichen Berufung"[1]. Wer kann sich dem ernsten, tiefreligiösen Geist entziehen, der aus diesen Worten spricht, und wer wird nicht in ihnen das Wesen evangelischer Frömmigkeit nach reformatorischem Verständnis ausgesprochen finden? Nur das ist eben die Frage, ob diese Religionsauffassung — und Söderblom bezeichnet sie als die eigentlich rechte Mystik („Gewissensmystik") — gerade durch das Wort „Mystik" mit geschichtlichem Recht gekennzeichnet wird.

Wir fassen zusammen. Söderblom nimmt in seiner Religionsbetrachtung seinen Ausgangspunkt von der Tatsache, daß alle religiöse Überzeugung sich auf die Anerkennung eines Übervernünftigen, Irrationalen gründe, daß sie im letzten Grunde etwas Unerklärliches, Geheimnisvolles, eben ein Mysterium sei. Was mit diesem, im Menschenherzen verborgenen Leben zusammenhängt, wird deshalb mit dem Worte „Mystik" bezeichnet. Die geschichtliche Betrachtung der Mystik ergibt die Unterscheidung zwischen der Frömmigkeit, die im Unendlichkeitsgefühl, in der Sehnsucht nach Ewigem, Unvergänglichem und dem Streben, sich darein zu versenken, besteht (Unendlichkeitsmystik), und der religiösen Überzeugung, die, durchaus ethisch bedingt, ihr Wesen in dem Lebendigwerden des Gewissens, in dem Streben nach dem Guten und dem Unterwerfen unter Gottes Willen hat (Persönlichkeitsmystik). Diese letztere Glaubensform wird durch die Worte Willens-, Gewissens-, Berufs-, Geschichtsmystik näher bestimmt, gelegentlich auch durch die Ausdrücke „Idealdrang" und „Idealtrieb" gekennzeichnet[2]. Die Anwendung des Terminus „Mystik" auf diese ethische, evangelisch-christliche Religions-

1. II, S. 282.

2. So z. B. in der religionsgeschichtlichen Studie „Offenbarung" in der „Internatl. Wochenschrift" 4. Jahrg. (1910) Nr. 50 u. 51, die sich gut zur kurzen Orientierung über Söderbloms Standpunkt eignet.

ausprägung wird — neben dem angegebenen Zusammenhang mit dem Wort „Mysterium" — durch den Hinweis auf den locus „unio mystica" der lutherischen Dogmatiker gerechtfertigt, der wesentlich Luthers religiösem Verständnis entspricht.

So ist also Mystik ein zusammenfassender Ausdruck für alles ursprüngliche, selbständige, persönliche religiöse Leben, für des Menschen Sehnsucht und Streben nach unvergänglichen Werten, für seine Aufgaben und Pflichten oder seine sittliche Art, kurz für alles Höhere, über das Alltägliche, Gewöhnliche, Materielle Hinausgehende, das ihm Eigenart und geschichtlichen Wert verleiht. Das ist die allgemeine Bedeutung des Wortes. Im besonderen wird — das lehrt die Geschichte — der Ausdruck auf zwei Erscheinungen angewendet: auf die Frömmigkeit als Unendlichkeitsgefühl und auf die Frömmigkeit als geschichtlich-persönliches Gewissensleben. Dieser spezielle Gebrauch wird durch Zusammensetzung des Wortes mit anderen gekennzeichnet (Unendlichkeitsmystik — Persönlichkeits- oder Gewissensmystik). —

Wenn es aus unserer bisherigen Darstellung auch schon im allgemeinen klar geworden sein mag, wie Söderblom zu seiner Auffassung der Mystik kommt, so wollen wir hier doch noch einmal die Gründe besonders hervorheben und zusammenfassen, die ihn zu seiner Stellung veranlassen.

Zu diesem Zweck überschauen wir nochmals die Anlage des Buches „Religionsproblemet". Söderblom nimmt die Besprechung des Modernismus in der katholischen Kirche zum Anlaß, das Religionsproblem in der heutigen religiösen Welt überhaupt zu behandeln. Wenn ich richtig sehe, liegt es für ihn in der Spannung, die zwischen dem modernen Geistesleben und dem Christentum, wie es gemeinhin aufgefaßt wird, besteht. Hauptsächlich zwei Kräfte bezeichnen die Besonderheit des heutigen Geisteslebens: das veränderte Denken und die vergleichende Religionswissenschaft. Beide stellen der Theologie neue, umfassende Aufgaben. Das moderne Denken schickt sich vielfach nicht mehr in die alten Begriffe, in denen die christliche Religion ihren Ausdruck findet. Das veränderte Weltbild, der Einfluß der Naturwissenschaft und der Technik auf unsere Gedankenwelt, der Sieg des Entwicklungsgedankens im Denken unserer Zeit, das alles fordert energisch eine Auseinandersetzung mit der alten Begriffswelt religiöser Vorstellungen und verlangt nach neuen Formen und Gestaltungen des ewig Wertvollen in der Religion. So besteht das heutige Religionsproblem letztlich in einer tieferen Auffassung dessen, was Christentum ist, und in einer ihr entsprechenden

besseren Formulierung. Auf der anderen Seite fordert der Fortschritt der Wissenschaft, vor allem der vergleichenden Religionswissenschaft, diese Untersuchung und tiefere Erfassung des Christentums. Und es ist keine Besorgnis am Platze, als ob eine solche Vergleichung dem Wesen und Wert des Christentums Abbruch täte; vielmehr gibt gerade die neu gewonnene, umfassendere Kenntnis des religiösen Lebens die Mittel an die Hand, der christlichen Religion die rechte, unbestreitbare Stelle in der Geschichte anzuweisen. Die vergleichende Religionswissenschaft hat also das ausschlaggebende Urteil über und die endgültige Antwort auf das Religionsproblem zu geben.

Ungleich wirkungsvoller als jede andere Auskunft wird diese Antwort der Religionswissenschaft ausfallen. Stellt sie doch das Christentum, nach seiner vertieften Auffassung, in die große, gewaltige Entwicklung des Menschengeistes, in sein jahrtausendelanges Suchen und Sehnen hinein und entscheidet mit weitem, umfassendem Blick über die Rolle, die es in der Geschichte bis auf unsere Zeit gespielt hat. Und die Geschichte wird lehren, daß es dem Menschen Leben gebracht hat, inneres, persönliches Leben, daß es sein Gewissen geweckt und seinen Willen gestählt hat, und Leben, inneres Leben ist das Höchste, was es für Menschen geben kann. Indem das Christentum aus Menschen des Alltags geheiligte Persönlichkeiten schuf, hat es sein Recht erwiesen. Das aber ist die besondere Ausprägung gewesen, die es dem allgemein Religiösen der Mystik gegeben hat, und so ist sein Charakter der lebendiger Gewissensmystik. Damit ist zugleich die andere Art der Mystik, das Unendlichkeitsgefühl, überwunden worden. Wie diese Religionsauffassung ihren beherrschenden Höhepunkt in Plotin hat, so ist er in der Persönlichkeitsmystik durch Jesus bezeichnet. Seine großen Jünger kommen ihm darin nahe, und ihre, der Urchristen, eines Paulus, eines Luther Christusmystik macht das Wesen christlicher Religion aus. Wie ihr Entstehen ein Geheimnis, etwas Irrationales, Unbegreifliches ist und darum mit Recht als unio mystica bezeichnet wird, so kann alles, was mit dieser Art neuen Lebens in Berührung steht, den Namen „Mystik" beanspruchen.

So hat Söderbloms Versuch, der Gewissensmystik im Leben unserer Zeit die ihr gebührende Stelle einzuräumen, eine religiöse Ursache: Er will es dem Menschen der Gegenwart ermöglichen, über alte Begriffe und falsche Anschauungen hinweg zu der Quelle vorzudringen, aus der auch für ihn Kraft und Stärke strömt, zu dem in seiner Tiefe und ganzen Bedeutung erfaßten Christentum. Der Weg dahin geht für ihn

durch die Religionsgeschichte, die ihn die christliche Religion in ihrem wahren, sittlichen Wesen erkennen läßt: Nur der sittliche Ernst („Gewissens-Mystik") führt den Menschen zu wahrhaftigem inneren Leben, zu Gott („Lebens-, Christus-Mystik").

c) Georg Klepl.

Neben Hügel und Söderblom stellen wir Georg Klepl. Sein Versuch, in dem Unfaßbaren des Gefühls das Wesen der Religion nachzuweisen, stellt einen dritten, charakteristischen Typus mystischer Frömmigkeit in der Gegenwart dar. Daß seine Schrift „Zur Umbildung des religiösen Denkens" [1] ernster Beachtung wert ist und uns mit Anschauungen bekannt macht, die heute weithin herrschen, war mir keinen Augenblick zweifelhaft. Aber ich habe lange geschwankt, ob es berechtigt sei, sie hier zu behandeln und sie überhaupt als einen offenbaren Versuch, die Religion mystisch zu begründen, anzusprechen. Das hatte besonders darin seinen Grund, daß Klepl selbst seine Überzeugung nicht als eine mystische ansieht, wie mir außer der Tatsache, daß das Wort „Mystik" selbst in dem Buch nicht vorkommt, eine persönliche Mitteilung des Verfassers bestätigte. Es möchte deshalb als ungerecht erscheinen, trotzdem seine Anschauung als solche mystischer Art zu bezeichnen und zu besprechen. Wenn ich es gleichwohl tue, so geschieht es in der Überzeugung, daß sich hier deutlich mystische Religiosität kund tut, wenn auch unbewußt und unbenannt. Und damit, daß hier ein geschichtlicher Terminus auf eine religiöse Ansicht angewandt wird, ist ja kein Urteil über ihren Wert ausgesprochen oder der Versuch gemacht, sie irgendwie herabzusetzen oder ihr auch nur einen Parteistempel aufzudrücken. Ich erkläre, daß mir das vollständig fern liegt. Handelt es sich doch hier um eine sachliche Darstellung dessen, was sich, nach meiner Überzeugung, in der Gegenwart als der Versuch, die Religion mystisch zu begründen, erkennen und bezeichnen läßt. Dem nachzugehen, es aus seinen Anlässen zu verstehen und uns damit auseinanderzusetzen, ist die Aufgabe, die wir uns gestellt haben. Und ich meine, es kann der wissenschaftlichen Diskussion nur förderlich sein, wenn man offen ausspricht, was man nach gründlicher Prüfung erarbeitet hat. Ich hätte ja vielleicht eine andere Anschauung religiöser Mystik der Gegenwart hier zur Dar-

---

1. Verlag von Jul. Klinkhardt, Leipzig 1908. Zu vergl. Ztschr. f. Theologie u. Kirche 17. Jahrg. Heft 2 des Verfassers Art.: „Religiöse Vorstellungen u. religiöses Gefühl". Außerdem: Dieselbe Ztschr. 17. Jahrg. Heft 2, 3, 4 „Thesen u. Antithesen" (Herrmann, Schulze u. Klepl).

stellung bringen können, aber ich muß offen gestehen, daß mir Klepls Arbeit besonders charakteristisch und bedeutsam erschien für Überzeugungen, die Viele mit ihm teilen. Neben Hügel und Söderblom schien er mir am besten den dritten Typus zu kennzeichnen, den die religiöse Mystik der Jetztzeit aufzuweisen hat.

Wir wenden uns der Darstellung seiner Anschauungen zu. Dabei schließen wir uns dem Gang seiner Untersuchungen an, die im ersten Vortrag — die Schrift gibt Vorträge wieder, die Klepl in Dresden gehalten hat — die prinzipielle Stellung des Verfassers zum religiösen Problem der Gegenwart kund tut und in der Unterscheidung zwischen „religiösen Vorstellungen und religiösem Gefühl“ das lösende Wort findet. Die folgenden Vorträge ziehen aus der Grundanschauung die Folgerungen für einzelne Fragen; so handelt Kap. 2 „Von Gott“, Kap. 3 „Von der Erlösung“, Kap. 4 von der Frage: „Was ist uns Heutigen Jesus?“. Der 5. Vortrag, der sich mit der Weiterbildung des Religionsunterrichts beschäftigt, kommt für uns hier nicht in Frage.

Klepl geht von der Tatsache aus, daß die religiösen Vorstellungen, die wir aus der Erziehung in Schule und Kirche mitbringen, weithin nicht mehr mit der Anschauung von Welt und Leben übereinstimmen, die wir mit der Zeit gewinnen. Die ungeheuren Fortschritte der Naturwissenschaft, die außerordentlich erweiterte und vertiefte Kenntnis der Natur und das Vordringen des dadurch geschärften Wirklichkeitssinnes lassen bald einen Kampf zwischen Weltanschauung und religiösen Vorstellungen entstehen. Wohin der Sieg sich neigen wird, ist nicht zweifelhaft, aber er wird nicht erkämpft ohne innere Schmerzen und Not und nur erkauft durch die völlige Preisgabe der veralteten religiösen Begriffswelt. Das ist an sich vielleicht kein großer Verlust und doch — wie schwer trägt der Mensch an ihm und wie oft begnügt er sich mit einem faulen Kompromiß, nur um zur Ruhe zu kommen und nicht von Zweifeln hin- und hergeworfen zu werden. Gibt es keine bessere Hilfe, ist keine Möglichkeit vorhanden, offen und ehrlich den Fragen ins Auge zu schauen und eine Antwort darauf zu finden? Wenn ich richtig sehe, will Klepl mit seiner Schrift die Antwort auf diese Frage geben, die er gefunden hat.

Das, was man gemeinhin religiöses Leben nennt, stellt sich ihm als ein Doppeltes dar: einmal als etwas, an das man glaubt, als eine Vorstellung, zum anderen als die Wirkung, die eine solche Vorstellung im Menschen hervorruft, als ein Fühlen und Handeln. Das ist der eigentliche Sinn des Wortes „Glaube“, daß man sich an irgend eine

Vorstellung hält; wenn man damit die religiöse Grundstimmung überhaupt bezeichnet, so ist das ein erweiterter, den eigentlichen Sinn überschreitender Gebrauch. Da gilt es nun zunächst, das Wesen dieser Vorstellungen zu ergründen, ihre Entstehung zu erforschen. Die Religionsgeschichte gibt uns die Auskunft, daß die Phantasie des Menschen seine religiösen Vorstellungen erzeugt hat; je nach Zeit, Art, Alter und Rasse sind die Vorstellungen verschieden, immer durch diese Faktoren bedingt. Freilich lassen sich die Vorstellungen nicht immer auf die gleichen Motive zurückführen, vielmehr werden diese durchaus wechselnd und verschieden sein; zudem zeigt die Geschichte, wie die einmal gebildeten, vielleicht einfachen Vorstellungen mit der Zeit entwickelt und ausgebildet und damit kompliziert werden, wie sich aus gewissen Vorstellungen ganze Systeme und Gruppen von Vorstellungen bilden. Da diese religiösen Vorstellungen aber mit den Gesamt- und Weltanschauungen der Zeit in Zusammenhang stehen, in der sie entstanden, so ist ihr Wert eben nur ein zeitlich bedingter, vergänglicher. Und doch ist jede Vorstellung von großer Wirkung; je lebendiger sie erfaßt wird, um so stärker ist der Einfluß, den sie auf Gefühl und Willen des Menschen ausübt. Freilich nur so lange, als sie ungebrochen und unbezweifelt im Menschen herrscht. Wo aber der Zweifel rege wird, wo die Kritik sich rührt, da ist es bald mit der Macht überkommener Vorstellungen aus, denn die Kritik geht unerbittlich ihren Weg. Sie weist nach, daß diese Vorstellung dem Kausalitätsbedürfnis des Menschen, jene seinem Schutzbedürfnis entsprungen, während eine dritte durch sein Erlösungsverlangen bedingt ist u. s. f. Damit fällt eine Vorstellung nach der anderen dem Zweifel und der Kritik zum Opfer, was hilft es, sich gewaltsam dagegen zu sträuben und das Opfer des Intellekts zu bringen, das doch immer eine innere Unwahrhaftigkeit mit sich bringt? Deshalb lieber ohne religiöse Vorstellung, ohne Glauben, aber aufrichtig sein und nach Erkenntnis streben. Das gilt wenigstens für den Zweifelnden; doch wer wollte leugnen, daß es Menschen gibt, die der Macht der Gewohnheit oder des Eudämonismus folgend doch stark und groß sind, vielleicht sogar die schöneren, stärkeren? Aber für den, in dem Bedenken wach geworden sind und dem der Entwicklungsgang, und das heißt der Auflösungsprozeß der religiösen Vorstellungen lebendig vor Augen steht, gibt es kein Zurück: Viele oder alle religiösen Vorstellungen zerrinnen ihm in Nichts. Und die Religion? Ist sie damit aus dem Menschenleben verschwunden? Hier kommt das religiöse Gefühl zu seinem Recht. Worin besteht sein Wesen? Einmal in der andächtigen Ver-

senkung in die Natur, in dem Achten auf ihr geheimes Leben und Weben, dann in der Hingabe an eine Erscheinung des Schönen, wie sie sich in so mancherlei Formen bietet. Aber allgemeiner als diese Formen ist die Form, in der die Religion praktische Bedeutung, und zwar außerordentlich große, gewinnt. Diese Form der Religion, des religiösen Gefühls ist der Wachstums- und Erhöhungstrieb, der in aller Natur waltet, aber nur im Menschen bewußt geworden ist. Er regt sich in ihm als Gefühl der Not, des Bedürfnisses, des Sehnens nach Erlösung, als Sehnsucht nach Lebenserhöhung, Lebenssteigerung, nach einem Wachstum innerer Art. So ist der Ausgangspunkt aller Religion immer eine Sehnsucht.

Wohin strebt diese Sehnsucht? Sie will dem Leben des Menschen einen großen, unverlierbaren Wert geben, ihm einen tiefen, reichen Inhalt verleihen, will es zu der höchsten Stufe der Entwicklung führen, die es erreichen kann. Das bedeutet aber nichts anderes als Befriedigung des Wahrheitsdranges, Befreiung von Nichtigkeit und Kleinlichkeit, selbständiges, freies, persönliches Leben. Das ist das erste, daß der Mensch auf diese Sehnsucht horcht, daß er ihr immer mehr Spielraum gewährt, daß er sich ganz mit ihr durchdringt. Aber gerade das ist nicht leicht, uns Menschen fehlt meistens der rechte Ernst, wir bleiben auf halbem Wege stehen, unser Streben nach den höchsten Gütern ist nicht unser einzigstes.

Und doch, wer etwas von diesem Streben in sich verspürt, der religiöse Mensch, weiß sehr wohl, worin Religion im tiefsten Grunde besteht: sie ist das im Herzen verborgene, starke, nach Entfaltung drängende Leben, von dem auch Jesus wußte. Ein Wort wie das: „Ich und der Vater sind eins" kennzeichnet diese Erfahrung. „Unter Vater verstehe ich, dem innersten Sinne nach, das aufsteigende Leben in uns, und die Stimme des Vaters ist die Stimme des persönlichsten aufsteigenden Lebens, die sich nirgends sonst äußert. Sie ist so leise, so leise und so tief." [1]

Das ist der Laut der echten Mystik, die sich in die Stille des Herzens zurückzieht und nun auf das lauscht und achtet, was sich dort regt, die in Empfindung und Gefühl die Beseligung dessen erfährt, was sich nicht aussprechen läßt und doch den Menschen über sich selbst hinaushebt zum Vergessen seiner selbst, zur Versenkung in das Unendliche, Große, Gewaltige, das seine Seele ahnt.

Darauf kommt es an, dies Werk des im Innern drängenden und

---

1. S. 16.

schaffenden Lebens nicht zu stören, der Kraft nachzugeben, die in besonderer Gestalt das Urleben bilden will. Wo das einem Menschen gelingt, da hat er wirkliche Religion, da hat er ewiges Leben, Zusammenhang mit einer unvergänglichen Macht. Ist doch Religion nichts anderes als „Zusammenschluß mit der schaffenden Macht, die durch alles Leben flutet und immer über sich selbst hinaus will“ [1]. Was sonst in der Natur unbewußt wirkt, wirkt im Menschen bewußt. Das religiöse Leben des Menschen gleicht dem Leben einer sich entfaltenden Blume, die ganz zu dem emporwächst, was sie ihrer tiefsten Natur nach sein soll; nur ist bei ihm bewußt und darum auf höherer Stufe, was bei der Blume unbewußt bleibt. Auf das unmittelbare, ursprüngliche Leben achten, das tief im Innern des Herzens treibt und arbeitet, das ist wahre Religion.

Solche Art hat die Religion auf ihrer höchsten, christlichen Stufe, sie ist frei von dem Zwange bestimmter, transscendenter Vorstellungen zu denken. Und so besteht eben die Lösung des modernen Religionsproblems in der Erkenntnis, daß das Wesen der Religion nicht in Vorstellungen irgend welcher Art besteht, sondern in dem starken Gefühl der Unendlichkeitskräfte in der eigenen Brust. Vorstellungen unterliegen dem Wandel und Wechsel der Zeiten und Menschen, das Gefühl ist im tiefsten Grunde stets dasselbe, unmittelbar und spürbar für Jeden, der darauf achtet, „eine Funktion genau so unmittelbar, wie irgend eine Leibesfunktion“ [1]. Darum ist das religiöse Gefühl auch das Einende, das Bleibende, das wirklich Wertvolle, während die Vorstellungen die Menschen, je nach ihren intellektuellen Fähigkeiten, scheiden und darum das Zufällige und Vergängliche bedeuten.

So gilt es, zu erkennen, daß das Wesen des Christentums nicht in einer bestimmten Weltanschauung besteht, nicht in der Notwendigkeit, irgendwelche Vorstellungen zu bilden, sondern in dem Gefühl inneren Lebens. „Es ist ausschließlich Weg zur Lebenssteigerung“ [2]. Es wird freilich schwer bleiben, nun die notwendigen Folgerungen aus dieser Erkenntnis zu ziehen, aber alle Schwierigkeit kann und darf nicht davon abhalten, auch nicht die Einsicht, daß nicht nur nebensächliche, untergeordnete Vorstellungen aufgegeben werden müssen, sondern auch bedeutsame, fest gewurzelte. Das zeigt ein Blick auf die Vorstellungen von Gott. Das Bild Gottes, wie es das Christentum zeichnet: Gott der Allmächtige, Persönliche, der Schöpfer Himmels und der Erde, der Allweise und Gütige, der Gerechte und doch stets Liebevolle, dies Bild

1. S. 17. 2. S. 21.

ist gewiß das Höchste, das je Menschen dargestellt haben, und seine Wirkung auf Herz und Gemüt ohne Zweifel gewaltig. Und doch unterliegt auch diese Vorstellung, da sie mit sinnlichen Elementen arbeitet, der Kritik und diese Kritik wird sie auflösen. Der Gedanke des Schöpfergottes läßt sich gegenüber der Gesetzmäßigkeit alles Geschehens, wie sie die Wissenschaft zum Ausdruck bringt, nicht aufrecht erhalten, innerweltlich, nicht außerweltlich muß die schaffende und erhaltende Lebensmacht sein. Ebenso verträgt sich der Gedanke der Allmacht Gottes nicht mit dem der durchgängigen Gesetzmäßigkeit; wo alle Wirkung ihre natürliche Ursache hat und alles mit Notwendigkeit so geschieht, wie es geschieht, da ist kein Wunder im Sinne der Durchbrechung von Naturgesetzen, da ist keine Gebetserhörung im Sinne eines Eingreifens in den Weltlauf zu Gunsten eines einzelnen Individuums denkbar. Da bleibt auch kein Platz für ethische Motive, die das Handeln der Welt- und Lebensmacht bestimmen, wie Gerechtigkeit und Liebe. Wenn alles nach dem Gesetz von Ursache und Wirkung mit absoluter Notwendigkeit geschieht, dann ist Gleichgültigkeit gegenüber dem einzelnen Menschen, die Indifferenz der Grundzug dieser Macht, nicht die liebevolle Teilnahme am Leben jedes Einzelnen. Dazu kommt die Erkenntnis, daß alle diese Begriffe von Gott menschlicher Art sind, daß sie Menschliches in ihn hineintragen. So fällt der Gedanke der ausgleichenden Gerechtigkeit dahin. Und ebenso geht es mit dem der Liebe. Läßt sich die Behauptung: „Gott ist Liebe“ gegenüber Unglück, Not und Leid in der Welt aufrecht erhalten, gegenüber der Tatsache, daß das Böse, Schlechte in der Welt herrscht, in einer Welt, in der tausende verblödeter, mißhandelter, verkrüppelter Menschen ihr Dasein fristen, in der Krieg, Hungersnot, Krankheit und blinde Naturgewalt mit dem Menschenleben spielen?

Und auch der Gedanke der „Persönlichkeit“ Gottes ist ja etwas Hinfälliges, Vergängliches, ein Ausdruck menschlicher Schwäche und Schranke, den man auf Gott nicht anwenden sollte. Und so geht es mit allen Vorstellungen, die wir im Bewußtsein tragen; wenn wir sie auf die Welt außer uns übertragen, dann geraten sie mit unserem Denken und unserer Erfahrung in Widerspruch, sie gehören eben nur ins Innere unseres Bewußtseins. Und deshalb kommt es darauf an zu erforschen, was ihnen im Bewußtsein unmittelbar zugrunde liegt, ihre Gefühlsgrundlage zu ermitteln.

Hier ist darauf zu achten, daß im Menschen ein Doppeltes lebt: der Trieb auf der einen Seite, das Streben nach etwas Besserem, Höherem auf der anderen Seite. Alles das, was mit dem letzten zu-

sammenhängt, alles selbstlose Tun, alle Selbstbeherrschung, kurz alles Leben, was über das bloß Natürliche hinausführt und den Menschen zu dem Bewußtsein eines eigenen, besonderen Wertes erhebt, was ihn nach Ideen handeln und Taten um ihrer selbst willen vollbringen läßt, dieses subjektive Vermögen objektiviert der Mensch und nennt es Gott. Der Zusammenschluß mit der so erfaßten Macht, das Beugen unter ihren Willen, der doch letztlich der eigene ist, bedeutet Religion. Und dann können wir auch von der Liebe und Gerechtigkeit dieser Macht sprechen, denn diese Aussagen beschreiben ja jetzt nichts, was außer der Seele in der Natur wirkt, sondern sie bezeichnen die Tatsache, daß in einem Menschenherzen Leben erwuchs, daß in ihm höhere, reinere Art lebendig und kräftig ward. Darauf kommt es aber schließlich an. Nun gelingt es dem Menschen auch, sich in der Welt zurecht zu finden, er kann zwar Not, Unglück und Tod nicht erklären und begreifen, aber sie sind ihm nicht mehr unüberwindlich; strahlt doch aus seinem Innern ein Leben, das ihn über das Dunkle und Schwere hinwegträgt. Zugleich ist ihm damit ein Ansporn gegeben, in Liebe und Gerechtigkeit zu wirken und das, was sich in der Natur nicht findet, aus seinem Innern heraus wirksam werden zu lassen. Das ist das Entscheidende, daß wir auf das Wesentliche achten lernen, auf das Leben, das sich in uns regt, auf Gott, der in der Seele Gestalt gewinnen will. Dann mögen die Vorstellungen diese oder jene Form annehmen — und sie werden bei Jedem verschieden sein —, die Hauptsache ist klar erfaßt: das religiöse Gefühl, das unmittelbare, ursprüngliche Leben in unserem Innern.

Dasselbe Ergebnis zeigt die Untersuchung der Vorstellungen von der Erlösung. Die kirchliche Lehre von der Schuld des Menschen gegen Gott, die durch das Leiden und Sterben Jesu getilgt ist und die für den Einzelnen durch den Glauben an Jesus überwunden wird, gibt nicht das wieder, was im Herzen des heutigen Menschen lebt. Wenn der Vorgang der Erlösung so beschrieben wird, dann werden die meisten sagen müssen, daß diese Beschreibung auf den Zustand ihrer Seele nicht passe. Nein, Erlösung bedeutet für den modernen Menschen Freiwerden von den Lebenshemmungen, frei zur kraftvollen Entfaltung der Anlagen und Kräfte, die im Innersten verborgen liegen. Unterdrückte und gehemmte Kraft, das ist immer die Qual, Freiwerden davon ist die Erlösungssehnsucht, die Tatsache der Befreiung bedeutet die Erlösung.

Welcher Art sind diese Hemmungen? Einmal ist es die Gebundenheit durch unsere Triebnatur, die uns immer hinabzuziehen droht, hinab ins Tierische, Untermenschliche. Gefährlicher noch ist der Schein, die

Täuschung, die unser Leben beherrschen. Wir meinen und behaupten, edel und groß gehandelt zu haben, Seelengemeinschaft gesucht und Heiliges geschützt zu haben, und es war der Trieb nach Macht, nach Ehre, es waren Eitelkeit und Ehrgeiz, die uns führten. Und wir — merken es nicht. Und dann die Welt der Phrase, der konventionellen Redensart, des äußeren Glanzes und der inneren Leere. Dazu treten Selbsttäuschung, Erstarrtsein in festen Begriffssystemen, Gedankenlosigkeit, Oberflächlichkeit, Nachbeten, Nachempfindung und vieles Andere. Von alledem müssen wir loskommen, wer sich danach sehnt, der sehnt sich nach Erlösung. Und worin besteht dieselbe? Darin, daß der Auftrieb in uns Gewalt gewinnt, daß er, trotz aller Schwierigkeiten und Hemmnisse, zur Wirksamkeit gelangt. Freilich, der Auftrieb muß vorhanden sein, eine Anlage muß im Menschen liegen, denn aus Nichts wird Nichts und nur aus einem Keim kann sich etwas entwickeln. Dies Wachstum darf der Mensch nicht stören und hindern, wo er ja nichts dazu tun kann, denn „Wachstum kann niemals gemacht werden“ [1]. Das ist das Erste, was wir erkennen müssen: das Einzige, was wir zur Erlösung tun können, ist das Streben nach Stille und Ruhe in uns, daß wir alles Störende, Hemmende beseitigen, damit jener Keim sich voll entfalte, aus sich selbst heraus wachse. „Das heißt werde stille und sammle dich, besinne dich immer und immer wieder auf das Wesentliche, täglich, stündlich, bis jener passive Zustand, in dem du dich von innen heraus geleitet fühlst, der in Wahrheit doch höchst aktiv ist, dauernd wird“ [2]. Das andere, was unser Bewußtsein uns sagt, ist dies: Strebe nach immer größerer Selbsterkenntnis, daß du das Gesetz deines inneren Lebens, des Auftriebs erkennst und es nicht vernichtest und hinderst. Und drittens: Suche Umgang mit befreiten Menschen, mit echten Persönlichkeiten, sie wirken kräftig zur Entfaltung des guten Keimes mit, wenn sie auch nicht die Lebenskraft selbst sind, die in allem treibt und drängt. Und schließlich: Achte auf das Leiden, erfasse es als das Mittel, das uns am besten aus Selbstsucht und Trieb löst.

So liegt auch hier schließlich alles Gewicht nicht auf den religiösen Vorstellungen, sondern auf dem religiösen Gefühl, daß wir auf die Stimme lauschen, die in uns tönt, daß wir ihren Klang nicht dämpfen, sondern ihn immer stärker und reiner werden lassen, indem wir das Geräusch des Äußerlichen, des Unwahren und des Scheins immer mehr abschwächen. Im eigenen Herzen, tief verborgen, wohnt die Lebens-

---

1. S. 55 2. S. 56.

macht, Gott, auf sie gilt es zu hören, nicht auf das Leben um uns her und das, was uns darin begegnet, kurz gesagt, auf die Geschichte. Wieder hören wir deutlich den starken Ton der Mystik, der Klepls Anschauung durchklingt.

Die Bedeutung der Person Jesu für uns liegt darin, daß sie uns ein Leben der Einheit mit Gott, mit der Macht des Lebens im Menschenherzen, klar und deutlich vor Augen stellt. Was uns zu allen großen Persönlichkeiten hinzieht, das Ursprüngliche, Unmittelbare ihrer Art und das Organische, Selbständige und Selbstverständliche ihres Handelns, das wirkt am Stärksten auf uns, wenn Jesus uns gegenübertritt. Der Aufwärtstrieb im Menschen muß zwar da sein und von selbst wachsen, aber er wird entwickelt durch die Berührung mit Persönlichkeiten, insonderheit mit Jesus. So ist seine Bedeutung nicht mit den Worten: Idealmensch, absolute Persönlichkeit, religiös-sittliches Vorbild, Gesetzgeber und Lehrer beschrieben, sondern sie beruht darin, daß wir innerlich seine Größe, seine Einheit mit der Macht des Lebens in ihm, die Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit seines Wesens schauen lernen und auf uns wirken lassen. Wo diese Kräfte unsere Anlage zum Guten fördern und das Leben in uns entwickeln helfen, da ist Jesu Geist am Werke. Er ist wie die Sonne, unter deren Strahlen die Blumen sich entfalten, sich entfalten zu dem, was in ihnen angelegt ist und was sie im Grunde schon sind.

So kommt immer wieder alles darauf an, dem religiösen Gefühl, das in uns lebt, freie Bahn zu verschaffen, auf die Stimme des Lebens in uns zu horchen, ihr nachzugehen. Alles Geschichtliche, alle Erfahrungen und Erlebnisse des Gemeinschaftslebens und des persönlichen Menschengeistes sind nur Mittel zur Entwicklung individueller, angeborener Art, sie können neues Leben nicht schaffen. Wieder ist es die Stimme der Mystik, die wir bald schwächer, bald stärker hören.

Nachdem wir so Klepls Religionsbetrachtung in der Hauptsache kennen gelernt haben, wollen wir zu erfahren suchen, wie er dazu gekommen ist. Da scheint es mir wichtig zu sein, darauf zu achten, daß ihn ein praktisches Interesse zu seiner Untersuchung veranlaßt. Er kennt aus eigener Erfahrung die unendlichen Schwierigkeiten des Religionsunterrichts und weiß, welch ungeheure Schäden die Benutzung und Verwendung alter Begriffe und überlieferter Vorstellungen in diesem Unterricht mit sich bringt. Er sieht mit Recht den Hauptmangel der bisherigen Religionslehre in dem Fehlen einer sorgfältigen psychologischen Methode, die dem kindlichen Fassungsvermögen gerecht wird, die es

nicht mit Worten und toten Begriffen füllen, sondern Leben und Freude wecken will. So führt ihn sein Suchen nach einer psychologischen Unterrichtsmethode zu einer psychologischen Untersuchung der Religion. Wie jeder, der einen solchen Versuch unternimmt, gelangt er zu der Feststellung einer religiösen Anlage im Menschen, eines religiösen Gefühls, das entfaltet und gepflegt werden muß. Das mag nun alles richtig sein, aber dem Wesen der Religion ist man mit seiner psychologischen Untersuchung noch nicht nahe gekommen. Denn die Frage nach dem Wesen des religiösen Lebens hängt immer zusammen mit der Wahrheitsfrage, mit der Frage nach seinem Recht und seiner Begründung. Darüber kann eine psychologische Darstellung nichts ausmachen, sie kann nur Tatsachen feststellen und ihre historische Entstehung und Entwicklung verfolgen. Die eigentliche, geschichtliche Wirklichkeit der Religion ist damit noch nicht erreicht, nur die Frage nach der Möglichkeit der Religion im Seelenleben ist behandelt und, so gut man das eben kann, beantwortet. Eine solche Antwort wird aber immer letztlich in dem Postulat eines Gefühlsgrundes bestehen, über den man Bestimmtes eigentlich nicht aussagen kann, der dem Urteil der Vernunft und der ethischen Prüfung nicht unterliegt. Es bleibt bei etwas Schwankendem, Unbestimmtem, das immer der Gefahr der Illusion unterliegt, und die Kernfrage alles Glaubens, die nach seinem sittlichen Recht wird offen gelassen.

Damit hängt stets — wir sahen das schon bei Hügel — die Annahme eng zusammen, daß die Religion eine einheitliche, gegebene Größe sei, ohne daß zuvor der Begriff der Religion überhaupt untersucht und das Recht zu solcher Annahme nachgewiesen wird. Da sich religiöses Leben immer in Vorstellungen und Begriffen ausspricht, so erscheinen diese als das im allgemeinen Vorherrschende in ihr, demgegenüber, da sie natürlich zur Erstarrung neigen, das ihnen Zugrundeliegende, das Leben, das unmittelbare Gefühl oder wie es genannt werden mag, betont werden muß. So wird dem Vergänglichen, zeitlich Bedingten, Zufälligen der Vorstellungen das ewige, im Grunde immer gleiche, notwendige religiöse Gefühl gegenübergestellt und als das Wesen der Religion behauptet. Mag nun auch, wie es hier der Fall ist, das Wort „Mystik" nicht gebraucht werden, es läßt sich tatsächlich auf jene Anschauung anwenden; was hier als religiöses Gefühl, das unmittelbar im Menschen lebt, bezeichnet wird, heißt bei Vielen, mit Recht, das mystische Element. Denn es ist ein Charakteristikum aller Mystik, daß sie das unmittelbare Vorhandensein göttlichen Lebens im Menschen behauptet, das es nur zu erkennen und zu fühlen gilt, — weshalb denn

in aller Mystik die Kontemplation selbstverständlich als der beste Weg zu Gott gilt —, während die geschichtliche Religion sich immer als das neue Leben kundgetan hat, das durch die Wirkung von Person zu Person entsteht und nicht schon, wenn auch verborgen, im Menschen vorhanden ist. Dieser Gegensatz ist bedingt durch die verschiedene Problemstellung. Wo die Frage nach der psychologischen Möglichkeit der Religion gestellt wird, da ist die einzige Antwort die Behauptung einer angeborenen religiösen Anlage im Menschen, religiöses Gefühl oder mystisches Element genannt, ohne daß freilich das Geschichtliche geleugnet zu werden braucht; aber es wird nicht in seinem grundlegenden Wert gewürdigt und nur als Mittel zur Entwicklung der Gefühlsanlage erfaßt, hat es diesen Dienst geleistet, dann ist es überflüssig. Wo dagegen die Frage nach der Begründung der Religion aufgeworfen wird, da stellt sich die Geschichte, das menschliche Gemeinschaftsleben und das sittliche Streben, als das Gebiet dar, in dem die Religion wirksam wird, mit sittlicher Notwendigkeit erwachsend aus den Lebenserfahrungen, die der Einzelne an Menschen seiner Umgebung und der Geschichte macht. Dabei wird die psychologische Untersuchung der Religion nicht gering geschätzt, vielmehr als Hilfsmittel zu ihrer Veranschaulichung bewertet; freilich tritt sie damit an die zweite Stelle und wird nicht als die Kernfrage angesehen.

Bei Klepl nun wird seine mystische Grundstellung — von einer mystischen „Begründung" der Religion im eigentlichen Sinn können wir auch bei ihm nicht sprechen, da ihm die Begründungsfrage in unserem Sinne fremd ist — bisweilen verdeckt durch das Eindringen nichtpsychologischer, geschichtlicher Gesichtspunkte, die ihn Darstellungen geben lassen, welche im Einzelnen durchaus dem Wesen geschichtlicher Religion gerecht werden. Aber die Problemstellung — und darauf kommt es im Grunde an — ist doch der angegebenen Art und man darf sie sich nicht durch den andersartigen Charakter einzelner Auseinandersetzungen verdunkeln lassen[1]. Daß die gegebene Beurteilung der Anschauung Klepls gerecht wird, bestätigen seine eigenen Angaben über die Veranlassung seiner Untersuchung[2]. Auch er nennt den praktischen Anlaß

1. Ich verhehle übrigens nicht, daß ich den praktischen Folgerungen für den Religionsunterricht, die Klepl zieht, durchaus zustimme, gerade weil sie psychologisch begründet sind. Das berührt aber die prinzipielle Frage der Religionsbetrachtung nicht, um die es sich hier für uns handelt.

2. Vergl. Ztschr. f. Theologie u. Kirche, 17. Jahrg. Heft 4, S. 300ff.

und das Interesse an der psychologischen Erforschung der Religion als Beweggründe seiner Darstellung.

Daß es aber im letzten Grunde ein starkes religiöses Interesse ist, das Klepl zu seiner Arbeit veranlaßt hat, wird nach dem Gesagten nicht zweifelhaft sein; gleich Hügel und Söderblom will er gegen die Verflachung und Zerstörung der Religion ankämpfen und den Weg aus den religiösen Wirrnissen und Nöten der Gegenwart zeigen, den er gefunden hat. Dieser Ursprung der Arbeit sichert ihr den starken Eindruck, den sie bei jedem ernsten Menschen hervorrufen muß, und macht sie zugleich der eingehenden Beachtung derer wert, die der religiösen Frage der Gegenwart ihre Aufmerksamkeit widmen.

2. Vorläufige Ergebnisse.

So haben wir denn aus dem großen Chor von Stimmen mystischer Frömmigkeit der Gegenwart drei, die uns besonders charakteristisch erschienen, herausgegriffen und dem, was sie uns zu sagen hatten, gelauscht. Dabei sind uns die Unterschiede, die zwischen ihnen bestehen, nicht verborgen geblieben. Besonders ist uns der verschiedene Gebrauch des Wortes „Mystik" und die verschiedene Erfassung dessen, was darunter zu verstehen ist, entgegengetreten. Bei Hügel fanden wir am Stärksten und Deutlichsten Kern und Wesen der religiösen Mystik nach ihrer geschichtlichen Bedeutung herausgestellt und das Wort selbst in dem historischen Sinn, wie er innerhalb der katholischen Kirche erwachsen ist, gebraucht. Das war der erste Typus mystischer Frömmigkeit, der in der Gegenwart lebendig ist: echtes religiöses Leben im Anschluß an die mittelalterliche Mystik, eine Frömmigkeit, wie sie bis heute bei tiefen und ernsten Gliedern der katholischen Kirche, die nach wirklicher Gewißheit ihres Glaubens suchen, mit innerer Notwendigkeit aufleben muß. Hier steht neben den Mächten der Tradition und des Kultus, die das eigentlich persönliche religiöse Leben zu ersticken drohen, gleichberechtigt und doch weit wichtiger als sie, ja recht eigentlich im Mittelpunkt der Frömmigkeit das mystische Element, die dem Menschen ursprüngliche Fähigkeit, das Unendliche, Göttliche gefühlsmäßig zu erfassen. Tradition und Kultus, die in ihrem Recht bestehen bleiben, werden als Mittel zur Herstellung der rechten Gemütsstimmung benutzt, in der man der geheimnisvollen Stimme in der eigenen Brust zu lauschen vermag. Und je mehr es gelingt, jenes Gefühl des Unendlichen zu steigern, die Macht des Ewigen zu verspüren, um so näher kommt man Gott. Wo alles

andere verschwindet und nur die starke, unaussprechliche Empfindung der unfaßbaren und doch so übermächtigen Gewalt herrscht, da ist die Vereinigung mit Gott und damit das Ziel mystischer Frömmigkeit erreicht. So stellt sich hier die Mystik als das spezifisch katholische Ideal der Frömmigkeit dar.

Im Gegensatz zu dieser Anschauung steht, wie wir fanden, die zweite Religionsauffassung, die sich selbst eine mystische nennt. Söderblom kennt zwar auch die Mystik, die Hügel vertritt, die „Unendlichkeitsmystik", aber er stellt ihr, der überwundenen, die rechte eigentliche Mystik gegenüber: die Gewissens-, Persönlichkeits-Mystik, das spezifische Ideal evangelischer Frömmigkeit. Die Grundlage seiner Religionsanschauung bildet die Tatsache des Gewissens, des sittlichen Strebens, die in ihrer geschichtlichen, persönlichen Gestalt erfaßt werden muß. Das historische Recht, diese Überzeugung von der Religion Mystik zu nennen, wird in dem locus „unio mystica" der lutherischen Dogmatik gefunden, der das Wesen reformatorischer Frömmigkeit bezeichnet. Dazu kommt die Ableitung des Wortes Mystik und seiner Bedeutung von dem Wort *μυστήριον*, die nicht nur etymologisch, sondern auch inhaltlich gilt. Die Tatsache des Gewissens, die Anerkennung eines Irrationalen, Übervernünftigen ist etwas Geheimnisvolles, Unerklärliches, eben ein Mysterium. Da sich die Religion auf diese Tatsache und Anerkennung gründet, wird sie mit Recht als Mystik bezeichnet. Das ist der zweite Typus dessen, was in der Gegenwart unter dem Namen mystischer Frömmigkeit auftritt. Hier wird unter Nichtachtung der Tatsache, daß das Wort Mystik in der Geschichte der christlichen Kirche eine bestimmte, fest umrissene historische Erscheinung bezeichnet, alles Mystik genannt, was mit dem sittlichen und religiösen Leben, das geheimnisvoll, unerklärlich, irrational ist, in Zusammenhang steht. Es unterliegt keinem Zweifel, daß dieser Gebrauch und dieses Verständnis des Wortes Mystik heute weit verbreitet ist[1]. Daraus ergibt sich die Verwirrung und Unklarheit, die vielfach über Wesen und Art der „Mystik" herrscht.

Und schließlich wurden wir mit Anschauungen bekannt, die, in vielem denen Hügels verwandt, doch wieder ihre eigene Note haben. Hier war es nicht der Blick auf die Geschichte, nicht das Streben nach Erfassung des christlichen Religionsideals, die zur Mystik führten, sondern die Auseinandersetzung der überkommenen religiösen Begriffe und Vor-

1. Die Berufung auf die unio mystica der lutherischen Dogmatik habe ich allerdings nur bei Söderblom gefunden; im übrigen kann seine Anschauung aber mit Recht als typisch für die Meinung Vieler in dieser Sache gelten.

stellungen mit dem Geist moderner Wissenschaft trieb zu einer im Grunde mystischen Frömmigkeit. Bei Klepl traten besonders die Gedanken der durchgängigen Gesetzmäßigkeit alles Geschehens und der organischen Entwicklung alles Lebens in Gegensatz zu der überlieferten christlichen Weltanschauung und ihren Vorstellungen. Die Lösung des Problems wurde in der scharfen Trennung des religiösen Gefühls von den religiösen Vorstellungen gefunden und in dem ersteren das Bleibende, Wertvolle, weil letztlich immer Gleiche, dem Menschen Ursprüngliche nachgewiesen. Das ist der dritte Typus mystischer Religiosität, den wir im Leben der Gegenwart wirksam fanden. Gegenüber dem Vordringen des naturwissenschaftlichen Denkens und der es begleitenden Zersetzung der alten religiösen Vorstellungen wird die Tatsache eines Auftriebs im Menschen, eines stillen, aber mächtigen und unerschöpflichen Lebens in seinem Innern betont und alle Ereignisse in Welt und Geschichte in den Dienst der Förderung und Entwicklung dieses Urlebens gestellt. Wer der Stimme dieser Lebensmacht folgt, wer sich mit ihr zusammenschließt, der hat Religion. Wir bemerkten, daß diese Religiosität sich selbst nicht mystisch nannte, da es ihr auf den Namen nicht ankam; aber wir erkannten auch das Recht, ihr diese Bezeichnung beizulegen und ihr damit ihre Stelle in der Geschichte anzuweisen.

Nun ist es gewiß, daß unsere Darstellung mystischer Frömmigkeit der Gegenwart in keiner Weise erschöpfend ist und daß sich viele Ausprägungen derselben nicht in die drei beschriebenen Typen einordnen lassen. Das Leben ist eben immer vielgestaltiger und umfassender als seine Beschreibung und zumal auf unserem Gebiet werden an eine erschöpfende Behandlung gewaltige Anforderungen gestellt, wie wir sahen. Aber indem wir drei in ihren Anschauungen und den Motiven ihrer Darstellung durchaus verschiedene Vertreter moderner Mystik hörten, deren jeder eine charakteristische Form derselben ausgebildet hat, sind wir doch in den Geist dieser Art der Frömmigkeit eingedrungen. Vor allem ist uns das klar geworden, was wir durch die bisherige Erörterung erreichen wollten: wie verschieden der Gebrauch des Wortes „Mystik" und seiner Bedeutung und wie notwendig es ist, darüber Klarheit zu erlangen. Denn das ist allerdings meine Anschauung, daß es sich hier nicht um einen Streit über Worte, um Begriffsspaltereien und dergleichen handelt, sondern um einen wichtigen sachlichen Unterschied, nämlich darum, ob die Besinnung auf die geschichtliche Religion, auf das Evangelium Jesu nach reformatorischem Verständnis oder die Versenkung in Unendlichkeitsgefühl und die beschauliche Betrachtung

dessen, was in unserer Seele von Natur lebt, uns aus den religiösen Nöten der Gegenwart retten kann. Und hier stiftet ein willkürlicher Gebrauch des Wortes Mystik nur Verwirrung, indem schließlich Niemand mehr weiß, worum es sich eigentlich handelt, und eine sachliche Auseinandersetzung und Verständigung fast zur Unmöglichkeit wird. Schon um dieser Schwierigkeit zu begegnen, ist eine Untersuchung und scharfe Fassung des genannten Begriffs notwendig. Davon hat uns, hoffe ich, die bisherige Untersuchung, besonders die Vergleichung Hügels und Söderbloms überzeugen können.

3. Merkpunkte zur Beurteilung.

Hier ist nun der Punkt, an dem auf eine Schwierigkeit unserer Untersuchung, die wir freilich schon angedeutet fanden, besonders aufmerksam gemacht und ein Weg zu ihrer Beseitigung vorgeschlagen werden muß. Wir hatten schon oben bemerkt, daß Söderbloms Religionsbetrachtung von der unseren sachlich kaum getrennt ist, daß sie aber gleichwohl besprochen werden mußte, da sie mit dem energischen Anspruch auftrat, Mystik zu sein, und zugleich für weit verbreitete Anschauungen als typisch gelten kann. Damit nun unsere sachliche Auseinandersetzung nicht unterbrochen werde, ist es gut, an erster Stelle zu untersuchen, ob und wieweit es berechtigt ist, die ethisch-geschichtliche Auffassung der Religion, die auch Söderblom vertritt, mystisch zu nennen. Das heißt, wir müssen untersuchen, wie es mit der inhaltlichen Ableitung dieses Begriffs von dem Worte *μυστήριον* steht, und ob die unio mystica das Wesen evangelischen Christentums kennzeichnet, also der Name Mystik darauf angewendet werden kann. Diese Untersuchung wird den Punkt, der uns von Söderblom trennt, klarstellen und es ermöglichen, von da ab seine Religionsanschauung aus der Besprechung auszuscheiden. Damit ist dann ein Teil unserer Beurteilung erledigt und wir können uns ganz der Auseinandersetzung mit der eigentlichen Mystik widmen, wie wir sie bei Hügel und Klepl fanden. Wir werden dabei besonders auf das zu achten haben, was wir im Laufe der bisherigen Darstellung festgestellt haben. Wie die Mystik mit Notwendigkeit in ernsten, nach Glaubensgewißheit verlangenden Katholiken erwachsen muß und wie sie auch auf protestantischem Boden durch eine im Grunde katholische Auffassung vom Wesen der geschichtlichen Religion bedingt ist. Wie die mystische Ergründung des religiösen Lebens immer mit einer psychologischen Untersuchung Hand in Hand geht, dabei im Einzelnen manches Richtige und

Gute finden mag, aber der Bedeutung der Religion in ihrer geschichtlich-persönlichen Größe nicht gerecht wird. Wie die Kernfrage alles Glaubens, die nach seiner Begründung, seinem sittlichen Recht, kaum berührt wird, ja eigentlich nicht vorhanden ist. Wie schließlich all das in der Art der Problemstellung zum Ausdruck kommt und durch die Untersuchungsmethode bedingt ist.

Nun ist eine rechte Beurteilung aber erst möglich, wenn zuvor festgestellt ist, was wir unter „Religion" zu verstehen haben, worin ihr Wesen besteht, was „geschichtliche Religion" bedeutet; wenn wir die Methode darzustellen suchen, die zu diesen Feststellungen führt. Diese Darstellung gibt uns erst den festen Grund für die weitere Auseinandersetzung. Der Gang der Untersuchung ist demnach folgender: auf eine methodische Klarlegung des Wesens der Religion wird die Bestimmung des Begriffs „Mystik" folgen und schließlich werden wir durch die Vergleichung von Mystik und geschichtlicher Religion ein Urteil über jene zu gewinnen suchen.

Inhalts-Übersicht.

	Seite
A. Einleitung	1
1. Die Aufgabe	1
2. Die Methode der Untersuchung	3
B. Der Versuch einer mystischen Begründung der Religion. (Das „mystische Element" in der Religion)	4
1. Darstellung des Versuchs und seiner Veranlassung	4
a) Friedrich von Hügel	4
b) Nathan Söderblom	28
c) Georg Klepl	41
2. Vorläufige Ergebnisse	52
3. Merkpunkte zur Beurteilung	55
C. Beurteilung des Versuchs	
1. Was ist „Religion"?	
2. Was ist „Mystik"?	
3. Vergleichende Untersuchung von „Religion" und „Mystik"	
D. Folgerungen	

Lebenslauf.

Am 25. Juni 1886 wurde ich, August Sigismund Wilhelm Fresenius, in Wiesbaden geboren. Meine Eltern sind der Geh. Regierungsrat Professor Dr. phil. Heinrich Fresenius und seine Gattin Eva, geb. von Heusch. Nachdem ich die Vorschule besucht hatte, trat ich Ostern 1896 in das Königl. Gymnasium zu Wiesbaden ein, das ich Ostern 1905 mit dem Zeugnis der Reife verließ. Ich bezog zunächst die Universität Heidelberg, um mich dem Studium der Theologie zu widmen. Nach einem Semester verließ ich Heidelberg und wandte mich zur Fortsetzung meiner Studien nach Berlin. Zum Beginn des Wintersemesters 1906 kehrte ich nach Heidelberg zurück und blieb auch im Sommersemester 1907 dort. Zum Wintersemester 1907/08 ging ich nach Marburg und blieb dort bis zur Beendigung der Studienzeit im Wintersemester 1908/09. Nach Verlassen der Universität bestand ich im Mai 1909 die Prüfung pro licentia concionandi in Herborn und wurde in das dortige theologische Seminar aufgenommen, in dem ich zwei Semester blieb. Im September 1910 bestand ich das Examen pro ministerio in Wiesbaden. Seitdem widmete ich mich der Arbeit für die Lizentiaten-Dissertation.

Meine akademischen Lehrer waren

in Heidelberg: die Herren Bassermann (†), Deißmann, Elsenhans, G. Grützmacher, Hausrath (†), Merx (†), v. Schubert, Troeltsch;

in Berlin: die Herren Gunkel, Harnack, Peabody, Pfleiderer (†);

in Marburg: die Herren Achelis, Budde, Cohen, Herrmann, Menzer, Mirbt, Rade, Stephan, Joh. Weiß.

Ihnen allen bin ich zu großem Dank verpflichtet. Vor allem aber habe ich Herrn Geh. Konsistorialrat Professor D. Dr. Herrmann für vielerlei Anregung und Unterstützung, besonders bei der vorliegenden Arbeit, zu danken.

BL 53.9 Fr 1 | Fresenius Der Versuch einer mystischen - - - 398768

JUN 16 '26 C. W. Davidson AUG 20 '26

[illegible] 30-26 C. W. Davidson 7-19-26 - 7-24-26

AUG 20 '26 Inter Lib Loan OCT 23 '26

DEC 13 1945 Carl Strouse JAN 2 1946

JAN 3 1946 Carl Strouse JAN 28 1946

BL 53 .9 .Fr1 | Fresenius

Der versuch einer mystischen begründung der religion 398768

JUN 16 '26 C. W. Davidson

[illegible] 30 '26 Hotel del Prado

JUN 30 '26 C W Davidson

AUG 20 '26 Hotel del Prado 7-19-26, 7-24-26

AUG 20 '26 Inter Lib Loan

DEC 13 1945 Carl Strouse

JAN 2 1946 5802 S Maryland

JAN 3 1946 Carl Strouse

JAN 28 1946 5802 S. Maryland

BL53 .9 .Fr1

Lebenslauf.

Am 25. Juni 1886 wurde ich, August Sigismund Wilhelm Fresenius, in Wiesbaden geboren. Meine Eltern sind der Geh. Regierungsrat Professor Dr. phil. Heinrich Fresenius und seine Gattin Eva, geb. von Heusch. Nachdem ich die Vorschule besucht hatte, trat ich Ostern 1896 in das Königl. Gymnasium zu Wiesbaden ein, das ich Ostern 1905 mit dem Zeugnis der Reife verließ. Ich bezog zunächst die Universität Heidelberg, um mich dem Studium der Theologie zu widmen. Nach einem Semester verließ ich Heidelberg und wandte mich zur Fortsetzung meiner Studien nach Berlin. Zum Beginn des Wintersemesters 1906 kehrte ich nach Heidelberg zurück und blieb auch im Sommersemester 1907 dort. Zum Wintersemester 1907/08 ging ich nach Marburg und blieb dort bis zur Beendigung der Studienzeit im Wintersemester 1908/09. Nach Verlassen der Universität bestand ich im Mai 1909 die Prüfung pro licentia concionandi in Herborn und wurde in das dortige theologische Seminar aufgenommen, in dem ich zwei Semester blieb. Im September 1910 bestand ich das Examen pro ministerio in Wiesbaden. Seitdem widmete ich mich der Arbeit für die Lizentiaten-Dissertation.

Meine akademischen Lehrer waren

in Heidelberg: die Herren Bassermann (†), Deißmann, Elsenhans, G. Grützmacher, Hausrath (†), Merx (†), v. Schubert, Troeltsch;

in Berlin: die Herren Gunkel, Harnack, Peabody, Pfleiderer (†);

in Marburg: die Herren Achelis, Budde, Cohen, Herrmann, Menzer, Mirbt, Rade, Stephan, Joh. Weiß.

Ihnen allen bin ich zu großem Dank verpflichtet. Vor allem aber habe ich Herrn Geh. Konsistorialrat Professor D. Dr. Herrmann für vielerlei Anregung und Unterstützung, besonders bei der vorliegenden Arbeit, zu danken.

BL
53.9
Fr1

Fresinius
Der Versuch
einer mystischen —
— — — 398768

C. W. Davidson

-30-26 C. W. Davidson
7-19-26 - 7-24-26

Carl Strommer
S Carl Stromer

BL
53
.9
.Fr1

Fresenius
Der versuch einer
mystischen begründung
der Religion 398768

7-19-26, 7-24-26

BL53
.9
.Fr1

Carl Stromer
S 5802 S. Maryland